MOUDAR RIYAD AL-DEBIS



مضر رياض الدبس

عقل الجهالة وجهل العقلاء

في المقدس والثقافة وإشكالية العلاقة بينهما

المجتمع الدرزي السوري نموذجاً



تقديم: منير الخطيب

عقل الجهالة وجهل العقلاء/ فكر
مضر رياض الدبس/ مؤلف من سوريا
الطبعة الأولى، 2014



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ،
ص. ب 5460-11 ، هاتفاكس 751438 / 752308 1 00961

التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص. ب 9157 ، هاتف 5605432 6 00962 ، هاتفاكس 5685501 6 00962
E-mail : info@airpbooks.com
موقع الدار الألكترونيّ : www.airpbooks.com

تصميم الغلاف: ديموبرس
الصفّ الضوئيّ : المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
التنفيذ الطباعيّ : ديمو برس / بيروت ، لبنان

ISBN: 978-614-419-411-9



مضر رياض الدبس

عقل الجهالة وجهل العقلاء

في المقدس والثقافة وإشكالية العلاقة بينهما

المجتمع الدرزي السوري نموذجاً



المحتويات

تقديم	١١
مقدمة	١٩
الفصل الأول: مقاربة المقدس	٢٥
أولاً : تقديم	٢٧
ثانياً : صناعة الدين	٣٣
١ . تصدير نظرية التجسيد الإلهي	٣٤
٢ . فكرة المهدي المنتظر	٣٨
٣ . أفكار عبدالله بن ميمون وأتباعه	٣٩
٤ . ترجمة الفلسفة اليونانية	٤٤
٥ . تجهيل العقل	٤٥
٦ . المقدس الغلاتياني	٥١
٧ . العقلاء والجهلاء	٥٤
ثالثاً : الديني والثقافة	٦٣
١ . إلغاء اللغة لصالح الكلام	٦٣
٢ . تماهي الديني والثقافي	٦٨
٣ . اللغوي الزمكاني بديلاً للعرقي	٧٢
٤ . براءة المفهوم الديني من الطائفي	٨١

الفصل الثاني: الثقافة

الفصل الثاني: الثقافة	٨٣
أولاً : مقدمة مفاهيمية	٨٥
١ . القيم والمعايير	٨٣
٢ . مفهوم الهابيتوس	٩٢
ثانياً : أدلوجة التجمع الدرزي	٩٥
١ . تسييس المتعالي والتعالي بالسياسة	٩٧
٢ . الفرد الدرزي وترسيخ الأدلوجة	١٠١
٣ . الأيديولوجيا في زمن العولمة	١٠٦
٤ . معرفة الحكمة أو حكمة المعرفة	١٠٩
٥ . ثقافة التطرف والفكر الإقصائي	١١٠
ثالثاً : الهوية	١٢١
١ . رحلة بين ذاتي وذاتها	١٢١
٢ . سؤال الهوية	١٢٤
٣ . هوية الأقلية	١٢٦
رابعاً : التاريخ	١٢٩
١ . صناعة الاستحضار	١٣٠
٢ . صناعة الاستمضاء	١٣٣
٣ . التراث	١٣٥

إلى:

من تتبرعم الروح في حنانهما
من عَلّماني فنً أن أعيش الحياة
رياض الدبس وهدى الجغامي

«إن الكائن ، جماداً كان أو متعضياً أو شعوراً أو مجتمعاً ، ببحثه عن مبادئ الحياة وطاقات المقدس الخالصة ، التي يمد تداخلها في أجله ، يبتعد عن الحياة أكثر مما يقترب منها»

روجية كايوا

تقديم

أثارت صدمة الحداثة التي ولدّها الاحتكاك بالآخر (الغرب) ، أثناء المرحلة الكولونيالية ، «عقدة الهوية» عند الأيديولوجيتين الإسلامية والقومية ، ولم تثر تلك الصدمة سؤال الهوية عندهما ، والبون شاسع مابين سؤال الهوية وعقدتها . عقدة الهوية تحيل إلى «الأصل» إلى «الجوهر» السرمدي الثابت المتعالي على سنن التطور والتاريخ . هذا الأصل السرمدي الذي لا يندرج في عملية التشكّل التاريخية ، غالباً ما يعبر عن لحظة تدشينية جرى من خلالها اكتشاف الحقيقة دفعة واحدة ، وبالتالي يصبح «التقدم» ، وفقاً لمنطوق الأيديولوجيتين الإسلامية والقومية ، هو عملية عودة إلى هذه اللحظة التدشينية ، إلى السلف الصالح أو إلى الرسالة الخالدة للأمة العربية . بينما سؤال الهوية يحيل إلى المستقبل ، إلى الصيرورة ، إلى عملية التشكّل في التاريخ بفعل العمل الإنساني الذي يرتدي طابعاً كونياً ، إن هوية أمة ما لا تتحدد بماضيها أو بأصلها العرقي ، بل تتحدد بما تنتجه هذه الأمة ثقافياً واقتصادياً وسياسياً ، وعلى الأخص إنتاجها للدولة- الأمة . عقدة الهوية هي دفاع متأخر عن «الذات القومية الجريحة» بفعل الشعور بالدونية إزاء تفوق الآخر .

لقد تفاقمت عقدة الهوية عند العرب مع تزايد وتائر العولمة ، إذ أن

هذه الأخيرة تفعل فعلاً تناقضياً ، فمن جهة تزيد وحدة العالم الاقتصادية والسياسية والمعرفية والمعلوماتية ، وتوحد الأذواق وأنماط الاستهلاك وطرق العيش المادية ، ومن جهة أخرى ، وبحكم الطابع التناقضي للعولمة ، تعمل على بعث الهويات ما قبل الرأسمالية كالطائفية والعشائرية والإثنية والمحلية . إذ أن الطبيعة العالمية للنظام الرأسمالي التي أحدثت صدمة للطابع التقليدي لنسيج مجتمعاتنا ، أخرجت هذه الهويات من سياق ظاهرة «الإنغماد الأيديولوجي» ، بتعبيرات ياسين الحافظ ، إلى وضعية التفّجر والأزمة . وكان فشل «الدولة» القومية في المشرق العربي على وجه الخصوص ، في التحول إلى الدولة- الأمة ، العامل الأبرز في عدم حل ظاهرة التخلع المجتمعي في بلادنا . لا بل أزيد من ذلك : لقد كانت «دولة البعث» في المشرق العربي «دولة» فوق وطنية شعارتياً و«دولة» ما دون وطنية فعلياً ، لأنها كانت قائمة على مبدأ الغلبة المذهبية ، فأعادت إنتاج المبدأ السلطاني في الحكم وأعادت بعث التاريخ المملوكي- العثماني ما قبل الكولونيالي ، القائم أساساً على مبدأ تراصف الملل والنحل . فكانت تجربة البعث في سورية والعراق هي تجربة التدمير السوسيولوجي بامتياز .

إن ظاهرة انقسام مجتمعاتنا إلى طوائف ومذاهب وعشائر وقوميات مختلفة ، ليست ظاهرة غريبة في تاريخ البشرية ، لا بل هي ظاهرة طبيعية من إنتاج التاريخ ، لكن الغريب والمستعصي ، أن القسم المتقدم من البشرية اوجد حلولاً للتعدد و الاختلاف عن طريق ثنائية الدولة الوطنية/ المجتمع المدني ، إذ أن المجتمع المدني هو ميدان الاختلاف والتنازع والمنافسة والانقسام وتعارض المصالح والرؤى والتصورات ،

والدولة هي مجال وحدة المجتمع سياسياً والتي تعبر عن جميع مواطنيه بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والحزبية والقومية ، جميع مواطنين الدولة يشعرون بأنها دولتهم ، لذا يطلق عليها اسم دولة الكل الاجتماعي . في مجتمعاتنا حيث تسود ظاهرة التكسير الاجتماعي ونقص الاندماج الوطني ، بالتعاضد مع ظاهرة «الدولة» السلطانية المحدثة ، يتم نقل الانقسام والاختلاف المجتمعيين إلى المجال السياسي ، أي إلى مجال الدولة ، مما ينتج عنه الاحتقان الذي يصل في كثير من الأحيان إلى الحرب الأهلية ، كما حدث في لبنان ويحدث الآن في سورية والعراق . هناك منظومتان مختلفتان سوسيولوجياً وثقافياً وسياسياً : منظومة ، الدولة - الأمة ، المجتمع المدني ، سيادة القانون ، مفهوم الأمة العلماني ، المواطنة . والمنظومة الأخرى : «الدولة» السلطانية ، المجتمع الأهلي ، سيادة العرف ، مفهوم الملة الديني ، الرعوية . مجتمعاتنا لازالت تنتمي للمنظومة الثانية ، وعملية النهوض باختصار تعني : الانتقال إلى المنظومة الأخرى . انقسام مجتمعاتنا إلى طوائف ومذاهب وقوميات هو من صنع التاريخ ، لكن التراث العربي- الإسلامي لم يستطع حتى الآن إظهار أدوات ومناهج لإدارة الاختلاف ، لازالت هذه الأدوات والمناهج برانية ، يتطلب تجوينها امتلاك وعي كوني وتبني منظومة الحداثة الأوربية التي أنتجتها . إن السمة الأبرز الملازمة للتراث العربي- الإسلامي هي اختزانه عوامل الحرب الداخلية ، وعدم قدرته على صياغة نظرية حول الدولة بوصفها فضاء ثقافي وسياسي مشترك يجمع بين جميع مواطنيها . إن أخطر مشكلتين تواجهان المشرق العربي ، راهناً ، وهما مسألتان في مسألة واحدة وعليهما يتوقف مصير شعوب المنطقة ومستقبلها ، أعني :

الاندماج الوطني وبناء الدولة الوطنية .وهذا يستلزم مجموعة من الشروط والمقدمات ، يأتي في مقدمتها : أن تتخلى الطوائف الإسلامية غير السنية عن نزوعها الأقلوي ، الإنكفائي ، الباطني ،لأن الباطنية تتعارض على طول الخط مع الوطنية وتتعارض مع الاندماج المجتمعي . كذلك يجب على الأكثرية السنيّة أن تطرد التنظيمات والأيديولوجيات السلفية والمتطرفة من مجالها السياسي- الثقافي ، لأن الأقليات الإسلامية وغير الإسلامية وغير العربية لا توفر لها السلفية مدخلاً للاندماج . وإذا أخذنا الدروز نموذجاً ، لمذهب إسلامي باطني ، نلاحظ : إن الإجماع عند الدروز ليس قائماً على المحتوى الأيديولوجي للمذهب الذي هو مزيج من القرآن مطعماً بفلسفات مختلفة ، ولاسيما الفلسفة اليونانية ، ويتضمن ملمحاً ليس قليلاً من البعد العرفاني للعقل الإسلامي ، بتعبيرات محمد عابد الجابري . أقول : إن الإجماع عندهم قام حول التراث الذي تشكّل عندهم في القرنين الماضيين ، وميزات هذا الإجماع : أنه تمحور حول شخصيات لها طابع سياسي عام ، شكيب أرسلان ، سلطان الأطرش ، كمال جنبلاط ، ولم يكن للبعد الديني حضور وازن في مشاريعهم التاريخية الكبرى ، هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، إن المشاريع التي أجمع عليها الدروز كان لها طابع وطني أو قومي ،أولاً ، وثانياً تمت صياغة هذه المشاريع بشراكة حقيقية مع أكثرية الأمة السنيّة ، وكان حضور الدروز في هذه المشاريع أكبر من حجمهم الديموغرافي ، وذلك بفضل دعم الأكثرية السنيّة لهذاالحضور ثالثاً . في سورية مثلاً ، حسبي أن أشير إلى ثلاثة مشاريع كبرى : الأول مقاومة الفرنسيين ، أبان الثورة السورية الكبرى عام ١٩٢٥ الذي أصّر على قيادة سلطان الأطرش لقيادة الثورة هم زعماء دمشق ، وعلى

رأسهم الدكتور عبد الرحمن الشهبندر ، الذي كان يرغب بفتح ثورة الجبل المسلحة على باقي الجغرافيا السورية . المشروع الثاني : هو تشكّيل الحياة الدستورية من ثلاثينات إلى خمسينات القرن العشرين ، حيث كان يتبلور آنذاك مسار هام للوطنية السورية ، برلمان مستقل ، صحافة حرة ، قوانين مدنية ، حرية تكوين الأحزاب والجمعيات . . . . لقد ساهم الدروز بفعالية في هذا المشروع الدستوري ، وأظهروا حينذاك بعداً اندماجياً كبيراً ، حتى إن مقولة أديب الشيشكلي الشهيرة : «إن أعدائي كالأفعى رأسها في الجبل وبطنها في حمص وذنبها في حلب» ، كانت تشير إلى فعالية دور الدروز في الحياة السياسية الذي أخذوه بموافقة الأكثرية السنيّة ، وتشير إلى رغبة الشيشكلي في تقليص هذا الدور بصفته السياسية وليس بصفته المذهبية . المشروع الثالث الذي أجمع عليه الدروز وكانوا حاضرين فيه بقوة : هو المشروع الناصري ، ففي فترة الوحدة السورية- المصرية ، كان الهوى الناصري لأهل جبل العرب هو المهيمن آنذاك ، حتى أن عبد الناصر ذُهل عندما زار السويداء بحجم الحفاوة الشعبية له ، وقلما خلت مضافة في الجبل في الستينات من صورة لعبد الناصر إلى جانب صورة سلطان الأطرش ، إضافة إلى مصب للقهوة المرة عليه صورة لعبد الناصر . ماذا يعني اشتراك الدروز الفعّال في هذه المشاريع الكبرى؟ .

يعني : أولاً ، أن بوابات الأقليات للعبور نحو الاندماج بالأكثرية هي البوابات الوطنية والحداثية وليس البوابات السلفية . ويعني ثانياً ، أن الأكثرية في بلاد الشام تمتلك شعوراً عالياً بالمسؤولية القومية وتسلك سلوكاً معتدلاً ، يؤهلانها لأن تكون حاضنة لمشروع الدولة الوطنية . ويعني ثالثاً ، أن الوزن الحقيقي للأقليات يتأتى من مشاركتها الفعلية

في المشـاريع الوطنية مع الأكثرية . لذا ينبغي على المثقف «العضوي» القـادم من بيئـة أقلوية أن ينّمي الوعي الاندماجي في بيئـتـه ، وعلى المثقف «العضوي» القادم من بيئة أكثروية أن يعمل على تحديث الثقافة الأكثروية . في مقابل هذا التثقيل لوزن الدروز من قبل الأكثرية في المشاريع الكبرى ، نجد تهميشاً منظماً لدورهم في مرحلة البعث ، التي هي فعلياً مرحلة حكم أقلوي ، وهذا التهميش من قبل السلطة السورية امتد ليطال دورهم في لبنان أيضاً ، ففي مرحلة البعث كف الدروز عن إنتاج كريزمات ، فكريزما شكيب أرسلان أتت من وراثته لمشروع الأمام محمد عبده الإصلاحي ولدوره البارز في الحركة النهضوية العربية . وكريزما سلطان الأطرش بُنيت على عوامل عديدة من أهمها فتح ثورة الجبل المسلحة على المجال الوطني السوري ، وكريزما كمال جنبلاط بُنيت على تحالفه مع عبد الناصر ومع منظمة التحرير الفلسطينية والقوى القومية اللبنانية .

إن الروح العامة التي تيبّست عند الدروز في مراحل الانحطاط العربي ، التي هي مراحل الانغماد الأيديولوجي ، وتراصف الملل والنحل ، فرضت عليهم الانزواء في الجبال ، والركون إلى حالة اجترار و«لوك» الأيديولوجيا المذهبية التي ضمر بعدها الفلسفي وتضخم بعدها الذاتوي ، عادت هذه الروح العامة لتنمو عند الدروز في مراحل النهوض العربي التي قادتها الأكثرية السنّية ، من جديد عندما انقلبت التجربة البعثية المشؤومة على المشاريع التنويرية والتحديثية ، وأعادت بعث التاريخ المملوكي- العثماني المظلم ، وعمقت المسألة الطائفية في السلطة والمجتمع ، عادت الروح العامة عند الدروز للذبول ، وهذا يفسر موقف كتلتهم الشعبية السلبي من الثورة السورية ، رغم اندراج نخبهم

العلمية والثقافية فيها . وبالتالي إن مسألة الاندماج الوطني تحتاج إلى نمو هذه الروح العامة عند جميع الطوائف والمذاهب والقوميات ، وإلا ستنمو النزعات الحصرية والجزئية التي ليست سوى الاستبداد الذي يدمر السوسيولوجيا ويدمر الحياة . فكم تبدو ثمينة مقولة إلياس مرقص : «من ليس في روحه وفكره المطلق يحول نسبيه إلى مطلق وذلكم هو الاستبداد» . لذا صار عندنا الحزب مطلقاً والطائفة مطلقاً ، وكذلك القومية والقائد الرمز والقائد الضرورة مطلقاً . . . فوصلنا إلى حرب الجميع على الجميع . لذا فإن «مجتمعاتنا» بأمس الحاجة لطرد عوامل الحرب الداخلية من بناها الثقافية والسياسية وبناء عقد اجتماعي بالمعنى «الجان جاك روسي» ، وليس العقد الاجتماعي إلا نمو هذه الروح العامة التي حطمتها التجربة البعثية في بلادنا .

بين أيدينا كتاب مهم «عقل الجهالة وجهل العقلاء» للدكتور مضر الدبس وهو بحث في وضعية الدروز في ضوء مسائل الهوية والعولمة والتغيرات الثقافية التي تشهدها المنطقة العربية أرجو أن يسهم في إعادة بناء وعي الأقليات وتجاوز أيديولوجياتهم الأقلوية بوصفها وعياً مقلوباً ومشوهاً للواقع والتاريخ .

منير الخطيب

٢٠١٣/١٢/١

مقدمة

-١-

عندما اقتربت من مفاهيم المقدس ومقارباته ، من مفاهيم الثقافة ، التاريخ ، الأيديولوجيا ، الهوية ، الهيمنة الذكورية ، جميعها ، بدت لي ، في محاولاتي لفهمها ، أنها لا تكون هدفَ تحليلٍ إلا وكانت وسيلته : كل وجهةٍ في النظر إليها لا تخلو من تسخيرها ، من النهل ، من محتوياتها ، فيما القصد تعريفها . وَجَدتُني ، كما مجتمعي حولي ، أُعرِّف الثقافة بثقافتي ، المقدس بمقدساتي ، الهوية بهويتي . . .

وتبدأ الصعوبة مع قرار الانتقال من «إبداء الرأي» إلى «سند الرأي» : الأول «وجهة نظر» ، حقٌ مشروعٌ مشاع ، والثاني «جهدٌ معرفي» ، لا تكاد تدنو من اتخاذ قرار خَوضه ، حتى يَدنوك السؤال الصعب : بأي طريقة أتناول فهماً منطقياً لظواهر لم يألفها منطقي إلا باستخدام ، وبواسطة ، مفهوم مُسبق لها في عمق شخصيتي؟ مفهومٌ سائدٌ سابقٌ على فرديتي وإنسانيتي ، يكفي للإنسان أن يولد حتى يكتسبه بموجب تنشئته الإجتماعية . فما تلبث أن تدرك حينها ، أن الموضوع يتطلب ، «انفصالاً يقظاً عن الذات» بهدف إعادة بناء ذاتٍ أكثر موضوعيّة في النظر للأمور .

عند إتمام عملية الانفصال تلك ، تأتيك ، في السياق ، ودون عناء

البحث ، النتيجة الغريبة والحقيقة التي تنزع حقيقة معرفتك : حقيقةُ أننا كثيراً ما نعيش في مملكة الخطأِ ونصنع من خطأِ مملكتنا كل معارفنا ثم نصنع من معارفنا علوماً ونظريات ومناهج بحث ومقاربة ، نصنع منها القِيم والمعايير والشخصية الأساسية : النمط الإعتيادي .

ندرك بعد كل هذا أن إيصال نتيجة مقاربة كهذه هي اليسير الحَرون : يسيرٌ إيصالها لمن امتلك ، كفرد ، أدوات قراراته وطريقة تفكيره . وهي حَرونٌ إيصالها لمن لم تشأ بيداغوجيتهم المبكرة ، أو ظروف ومعطيات تجربتهم في الحياة ، أن يمتلكوا أنفسهم ، إنهم الذين يكون كل واحد فيهم ضحية استبداد الجميع .

نعتقد أن الاستقصاء الاجتماعي ، مع هذا النهج ، يصيب شاكلة الصواب ، بالرغم من إدراكنا من أنه ، إن تمّ ، يطرح إشكاليات أخلاقية أمام الباحث في أغلب الأحيان . فيقال أن نتائج عمله تمسُّ مشاعر أفراد كثيرة وتتلاعب بمقدسات حياتهم ، ويقال أنها سمومٌ اجتماعية ، وهذا رأي ، «وجهة نظر» ، مشروعٌ طَرحه . نقابله مبدأياً برأيٍ يقول : ما نعتبره سماً اجتماعياً الآن ربما هو ، من حيث لا ندري ، ليس إلا ترياقنا الشافي . أما إسناد هذا الرأي فهو ما نوكله لسياق هذا الكتاب .

-٢-

تكتسب المفاهيم بعداً أكثر عمقاً ، في إطار دراسة لفهمها العملي ، ضمن عينة مختارة ، فتُعزز المعرفة : معرفة المفهوم ومعرفة المجتمع ، بعضها . يصبح من الممكن النظر في التعميم . وقد اخترت

المجتمع «الدرزي» السوري لهذه المهمة ، وفي هذا الاختيار يَكمُن ، باعتقاد شخصيّ منفتح أمام التفنيد ، العنصر الذاتي الوحيد في هذا الكتاب . وتتدفق هذه الذاتية من ثلاثة ينابيع : الأول خلفية الأُلفة والمعرفة العميقة لمجتمع النشأة الأول ، مجتمع الآباء والأجداد : هي الرغبة في السبر من فوق لمكان عايشت أدق تفاصيله على الأرض . والثاني قناعة بأن أغلب ما قيل من داخل هذا المجتمع ، المنغلق على نفسه ، كان في نطاق الأدلوجة : يكشف همّ ذات الدارس أكثر مما يهدف السبر العلمي الموضوعي . وأغلب ما قيل من خارج هذا المجتمع ، عنه ، مسكونٌ ، هو الآخر ، بأحكام مسبقة ، دينية واجتماعية . هي أحكامٌ مؤدلجة أيضاً ، إما بسبق النيّة أو بالأخذ عن الداخل المؤدلج . والثالث في رؤيّة شخصية بأن انتشار هذا المنطق النقدي سيحمل نوعاً من الخير لهذا المجتمع ، الظاهرة ، الصغير ، المغلق ، الذي أحمل له الكثير من المحبة .

كان «ماني» بطل رواية حدائق النور ، لأمين معلوف ، قد صبر طويلاً حتى اتخذ قراره بمغادرة «أصحاب الملابس البيضاء» الجماعة المغلقة التي نشأ فيها مجبراً بعد ان أتى به والده إليها منذ طفولته ، كانت في «بستان النخيل» ويقول معلوف واصفاً لحظات قبيل الرحيل :

«كان على «ماني» أن يصبر ويصابر ، أن يصبر طويلاً ، بعد انقضاء أعوام مراهقته بكثير . . . إلى أن تلقى «من شفتي توأمه» الكلمات التي طالما أمل في سماعها : «ها قد أزفت الساعة لكي تتجلى لعيون العالم . وتترك بستان النخيل هذا» . و«إذا كان قد تلبّث على هذا النحو بقرب «اصحاب الملابس البيضاء» في حين كان يرفض ممارساتهم

ومعتقداتهم ويتألم كل يوم لاضطراره إلى مخالطتهم ، فربما لأن رغبته في الرحيل كانت مصحوبة بخشية يستحيل البوح بها . وكيف كان في وسعه ، هو الذي عاش فتوّته بأسرها في عالم الطائفة المغلق ، عالم القمع والحماية الذي يشيخ فيه المرء ويخشن طبعه من غير أن ينضج حقاً ، العالم الهزيل الحذر المنطوي على وساوسه ، الجاهل في نهاية المطاف لكل ما يمكن أن يحدث خلف جدار سياجه الصغير ، كيف كان في وسعه أن ينظر بخفّة إلى المواجهة مع الدنيا؟»

ما اختاره «ماني» هو «التعري قبل كل شيئ ، والقيام على مهل بسلخ هذا الجلد الآخر الأبيض الذي يغلّفه ويخنق أنفاسه . . .سلخه عن جِلده والتنفُّس في العُري»

-٣-

إن المجتمع المثال ، المجتمع الدرزي السوري ، (اختصاراً ، نسميه المجتمع الدرزي ضمن القادم) يقطن جغرافياً محافظة السويداء ، جنوب سورية ، تبدأ المحافظة بعد حوالي ٥٠ كم جنوب دمشق بمحاذاة محافظة درعا والبادية ، غرباً وشرقاً ، حتى حدود الأردن . وتعرف هذه المنطقة باسم «جبل العرب» أو «جبل الدروز» أو «حوران الجبل» . ونعتقد أن لهذا المكان عمق هوياتي في المجتمع .

ديانته : الدرزية ، وأميل لاستخدام كلمة «ديانة» وليس «مذهب» ، من الإسلام ، وذلك لأن الفكر الدرزي قد ابتعد كثيراً عن المنحى الإسلامي وإن هو ، تاريخياً ، انشق عنه .

عدد السكان : حوالي ٤٩٥ ألف نسمة ، حتى نهاية ٢٠١١ ،

بحسب مديرية الشؤون المدنية في المحافظة .

كان للدروز في السويداء الدور الأكبر في الثورة السورية الكبرى ضد الاستعمار الفرنسي التي اندلعت من هناك سنة ١٩٢٥ ، ونعتقد أنها ، كذلك ، شكلت عمقاً هويّاتي في المجتمع المعاصر . و سنقرأ ، فيما سيأتي ، آثار التاريخ اكثر مما نقرأ التاريخ نفسه ، سواءً فيما يخص المجتمع المثال ، أو قيما يتعلق بالتاريخ الديني .

الفصل الأول

مقاربة المقدس

تقديم

كان العقل البشري ، دائماً ، مصدر كل الفكر الذي بسببه تطورت حياة الإنسان ، فكان السبب في كل المكتسبات والنجاحات البشرية الضخمة التي غيَّرت حياة النوع الإنساني . إن كلّ مُنجزات العلم ما كانت لتكون لولا ميزة العقل ، و في هذا قد لا يختلف قولين ، فهذا مجال الحياة الدنيا و«أنتم أعلم بأمور دنياكم»[1] ، إن معنى دنياكم في هذا الحديث النبوي هو مجال اللامقدس والتعاملات الدنيوية غير السرمدية ، الدنيا الفانية المؤقتة التي ليست إلا طريقاً للآخرة حيث الحساب الذي يحدد طبيعة الحياة السرمدية : الهدف والمنشود من الدين . الدنيوي صناعة بشرية ، فما الذي يصنع «السرمديّ»؟ ثم ما هو دور العقل البشري في صناعة المقدس؟

يقول ماني : «أتساءل أحياناً عمّا إذا لم يكن سيد «الظلمات» هو الذي يوحي بالأديان لا لشيء إلا لتشوية صورة الله!»[2] وهذا تساؤل

---

(١) أخرج مسلم عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلقحون النخل فقال : لو لم تفعلوا لصلح ، قال : فخرج شيصا «تمرا رديئا» فمر بهم فقال : ما لنخلكم؟ قالوا : قلت كذا وكذا . . قال : أنتم أعلم بأمور دنياكم .

(٢) أنظر رواية أمين معلوف ، حدائق النور ، ترجمة د . عفيف دمشقية ، (بيروت ، دار الفارابي ٢٠٠٩) ، ص ١٠٧ .

مـشـروع أيضـاً . ألـم يكـن إبليس ، الذي هو المعـادل الموضـوعي لسـيـد الظلمات المانوي في الديانات السماوية الثلاث ، مصدراً لكل الشرور ، وبالتـالي تتفق الديانات الثلاثة على ضرورة كره إبليس مقابل محبة الله ، وهل من شـر أكـثـر من تشـويه صـورة الله بالإيحـاء بديانات ومقدسات شيطانية منسوبة لله فيما هو منها براء؟ . وهذا طبيعي ، حيث أن مهمة إبليس الأساسية هي إغواء الناس عباد الله حسب الرواية القـرآنيـة : ﴿قـال ربِّ بِمَـا أَغْـويتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُم في الأرض ولأُغـوِيَنَّهم أجـمـعِين إلاَّ عـبـادك منهم المخلصِين قـال هذا صـراطٌ عليَّ مـسـتـقـيمٌ إنَّ عـبـادي ليس لك عليـهـم سلطان إلاَّ من اتَّبَـعك من الغاوين﴾[1] . وأشد الاغواء والضلالة هو تشويه ماهية الله وطباعه : في أن ننسب إليـه ديانات ومرسلين ليس هو بمرسلهم . ومن هنا قلنا : ربما يكون تسـاؤل مـاني تسـاؤلاً مـشـروعـاً ومـبـرر . ثم من هم العـبـاد الصالحين؟ ومن هم الذين تم إغواؤهم؟ ما المعايير التي نقيس فيها؟

قدَّم الدكـتور صـادق العظم في كـتـابه «نقد الفـكر الديني» عـرضـاً مشوقاً لما أسمـاه مأساة إبليس ، وفي سياق هذا العـرض قـارب مسـألة علاقة الإنسان بالمقدس بشكـل جميل : «عرَّف الفلاسفة الإنسان بأنه حـيوان ناطق وإذا كـان الإنسـان حـيـوان ناطقـاً فـلا شك كـذلك بـأنه «حيوان خرافي» . فكما أنه الحيوان الوحيد الذي يتصف بالنطق فإنه الحـيـوان الوحـيـد الـذي ينسج الخـرافـات والأسـاطيـر ويحـولهـا إلى ميثولوجيات معقدة يؤمن بها إيماناً جازماً كما لو كانت حقائق واقعة لا ريب فيها . التفكير الاسطوري إذن صفة جوهرية من صفات الإنسان

---

(١) الحجر (٣٩-٤٢)

ووجه هام من أوجه نشاطه العقلي بالمعنى الواسع للعبارة .»[1]
ويستخلص الكاتب مأساة إبليس فيقول : «وقع إبليس بين شقيّ الرحى ، رحى المشيئة من ناحية ورحى الأمر من ناحية أخرى فكان عليه أن يختار اختياراً مصيرياً بين واجبه المطلق في التقديس والتوحيد والتسبيح وبين واجبات الطاعة الجزئيّة التي أمره بها الله ، فجاءت محنته مفعمة بالعناصر الدرامية والمأساوية»[2] وطبعاً أهم ما في قصة إبليس ، المعروفة في الدين الإسلامي ، هو أنه كان من الملائكة المطيعين ، وكان لهم معلماً وعلى الكروبيين مقدماً .و عندما خلق الله آدم من طين وأمر الملائكة بالسجود له رفض إبليس الأمر ولم يرضَ السجود لآدم «أبى واستكبر وكان من الكافرين» وبرر رفضه أمر الله له بالسجود بأنه خُلق من نار فيما خُلق آدم من طين وبالتالي لُعِن إلى يوم الدين .

﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين . قال ما منعك ألا تسجد إذا أمرتك ، قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين . قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين﴾[3] .

وفي مقاربة العظم كما أوردناها أعلاه فإنه يرى أن إبليس ،

---

(١) الدكتور صادق جلال العظم ، نقد الفكر الديني : مأساة إبليس (بيروت ، دار الطليعة ، ٢٠٠٩) ، ص ٥٧ وص ٥٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٣ .

(٣) الأعراف (١١-١٣) .

حتماً ، كان ليسجد لو أن الله شاء له أن يسجد ، و لكن الله ، وإن أمره بالسجود ، فإنه شاء ألا ينفذ إبليس أمره ومن هنا وقعت على إبليس مأساة ، ليس له منها خلاص وليس في يده لها حل أو مخرج ، وقع بين أمر الله بالسجود وبين مشيئته برفض الأمر ، بالتالي سيُلّعَن ، من غير ذنب اقترفه بسبق النية بالشر ، ليوم الدين .

ليس الهدف مما سبق التمهيد لنقاش لاهوتي أو لجدل ديني ، ولسنا في صدد الحكم على نظرية مأساة إبليس أو معرفة مصدر الديانات ، ولا في النيّة تقييم الفكر الديني أو إجراء مقارنات بينه وبين المنهجيات الغير الدينية ، بل هي محاولة لتحفيز نوع من التفكير في المقدس في سبيل مقاربته بصورة اكثر عقلانية وعلميّة . فالتاريخ قد شهد ،بما لا يدعو مجالاً للشك ، صناعة بشريّة للأديان اللاهوتية ، وكذلك شهد صناعات لمقدسات غير دينية منها ماهو مادي وملموس كأشخاص تم تقديسهم ، ومنها ما هو مجرد ، كتقديس فكرة أو عادات وتقاليد في مجتمعات معينة . لذلك ستكون النتيجة الطبيعية ، مع هكذا مقاربة تجعل المقدس يقترب من الدنيوي ، أن يتجرَّد كلاهما من خصوصيته ، تماماً كما يرى عالم الإجتماع الفرنسي إميل دوركهايم :بأن يستحيل على المقدس والدنيوي أن يقتربا ويحتفظ كل منهما بطبيعته الخاصة .

إن هذه القوة الخفية للمقدس ،أوما سماها الميلانيزيون «المانا» (Mana) ، هي قوة جاذبة نابذة للإنسان :هي تجذبه بالمعنى الذي يكون ضمنه بحاجة لهذا المقدس من أجل استمرار الدنيوي ، ونابذة في تلك المهابة والخطورة التي يشكلها الاقتراب من المقدس . والحديث عن هذه المانا يجعلنا نتحدث عن مفهوم السلطة ، والتي تبدو تنفيذاً لإرادةٍ

تمتلك القوة وأساليب فرض تنفيذ الأوامر، سواء بالكلام أو بالإرغام. فمن يمتلك المانا يمتلك السلطة، و بالتالي: «تبدو السلطة كالمقدس عطية خارجية تتخذ من الشخص مقراً مؤقتاً لها. إنها تُنال بالتنصيب والتنشئة والتكريس، وتُفقَدُ بالخلع وانعدام الأهلية أو الفساد والظلم»[1]. و إن السلطة، كما المقدس، هي قبول قبل أن تكون تسلط: لا سلطة إلا بإذعان. وفي هذا السياق أثبت إيتان دولا بوسي: أن ما من عبودية إلا طوعية، إذ ليس يملك الطاغية إلا أعين الناس وآذانهم ليتجسس عليهم، ولا يعينه على قهرهم إلا سواعدهم بالذات.[2]

هذا المسار المنطقي ذو الاتجاهين، بين السلطة والمقدس، كما باستطاعته تفسير الكثير من أنواع الاستبداد والطغيان وكيفية عمل آلياتها في المجتمع، فإنه كذلك قادرٌ على تفسير صناعة ممنهجة لأديان في سبيل الإمساك بزمام السلطة أو تغيير معطياتها: أي يُصنَع الدين من أجل تمكين تجمعاً ذي طموح سياسي، في مرحلة من التاريخ، من الحصول على المانا التي تكرس سلطته. ونجد غالباً أن السلطة تزول فيما تبقى الدوغما: أي العقيدة التي كونت هذه السلطة، قادرة على العيش طويلاً بسبب طابعها المقدس المنسوب لقوى اسطورية ماورائية، فيما هو بالحقيقة، ليس إلا نتاجاً بشرياً. هذا العيش والاستمرار للنظرية، التي قُدِّسَت، يَستمِدّ الدعم من الطقوس التي يفرضها بسلطته كمقدس، فتسود التنشئة على خُطى السلف الذين يتعلمون الاسطورة ويتعلمون

(١) روجيه كايوا، الإنسان والمقدس: مقدس الإحترام: نظرية المحظورات، ترجمة سميرة ريشا (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠)، ص ١٣١، ص ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ص١٣٢.

تكريسها واحترام قداستها . هذا فضلاً عن أنها ، أي العقيدة المصنوعة ، ربما تدخل في تكوين الهوية فتصبح جزء لا يتجزأ من ذوات الأفراد أو ذات الجماعة .

نعتقد أن العقيدة الدرزية ليست إلا مثالاً نموذجياً صارخاً على صناعة المقدس ، وأن هذا المثال كثيراً ما يكون قابلاً للتعميم ، مع خصوصية الظروف المحيطة بلحظات التأسيس وطبيعة الطموح السياسي الدافع لكل تجربة ، ولكن نأمل أن نكون قادرين على مقاربة هذة الفرضية المنطقية من خلال المثال الدرزي ، وهذا ما سيحاول هذا الجزء من الكتاب تحقيقه ، راجياً أن يصيب بُغيته .

أولاً: صناعة الدين

سنسرد هنا توضيحاً تاريخياً موجزاً، ليس بنيّة تقديم دراسة تاريخيَّة إنما لإضاءة مفاصل تاريخيَّة تكوَّنت عندها الديانة الدرزية، أو تمَّ صُنعها. سيجد القارئ أننا نركّز على مراحل تطور المفاهيم والظروف المحيطة أثناء تكونها بهدف لفت الانتباه إلى الآلية التي تتطوّرت بها النظرية الدرزية. وذلك دون كل التفاصيل التاريخية التي ما كان من الصحة إغفالها لو أردنا النظر بعيون المؤرخين.

كانت بعض الأفكار مثل التناسخ والتقمص ونظرية التجسيد الإلهي: أي ظهور الله على الأرض مجسداً بهيئة إنسان فيكون أعلى سلطة دنيوية، منتشرة كثيراً في بلاد فارس منذ العهد الساساني، على أقل تقدير. وإن الدولة الساسانية أو الإمبراطورية الفارسية الثانية حكمت بلاد فارس والعراق وأجزاء من باكستان وتركيا وأرمينيا وأذربيجان[١] وعاشت بين عامي ٢٢٤ و٦٥١م، وتعود التسمية إلى الكاهن الزرادشتي «ساسان» الذي هو جد أول ملوك الساسانيين «أردشير الأول» وكانوا يدينون بالزرادشتية.

---

(١) يرى بعض المؤرخين الإسلاميين أن هناك مبالغة في وصف هذا النفوذ وأن الدولة كانت غير ثابتة الحدود فتضيق وتتوسع، ولكن لم نولِ هذه المسألة أهمية في البحث لعدم تأثيرها على الموضوع الذي نحن بصدد مناقشته.

هُزمت الدولة الساسانية في معركة القادسية على يد المسلمين بقيادة سعد بن أبي وقاص في فترة خلافة عمر بن الخطاب ، واغتيل آخر القادة الساسانيين «يزدجرد الثالث» في مدينة مرو سنة ٦٥١م . وبعد هذا الإنهزام وتحديداً في عام ٦٦٢م حكمت الدولة الأموية من دمشق مُكونةً إمبراطورية ضخمة ، لكن ضخامتها لم تدرأ عنها السقوط بشكل أساسي بسبب خلافات في أحقيّة الخلافة[١] . وسقطت الدولة الأموية عام ٧٥٠م حيث تمت مبايعة أول خليفة عباسي وهو أبو العباس السفاح ، والذي لقب بالسفاح لكثره سفكه الدماء أثناء تأسيس الدولة العباسية ، وخلفه في الحكم أبو جعفر المنصور الذي حكم في سنة ٧٥٤م حتى وفاته سنة ٧٧٥م .

تصدير نظرية التجسيد الإلهي:

بدأت نظرية التجسيد الإلهي تتسرب من بلاد فارس إلى الدولة العباسية ، وظهر من قال بألوهية الخليفة المنصور بنفسه ، وإن كنّا نعتقد هنا أن الهدف كان ،في أغلب الظن ، محاربة الدولة الإسلامية الناشئة عن طريق نخرها من الداخل ، وبالتالي فإن الحركة كانت ذات دوافع سياسية ، إلا أن المنصور تنبَّه لخطورة مثل هكذا عقيدة على الدولة العباسية وأمر بسجن حامليها ، مما أدى لتمرد بين الأتباع فأمر المنصور بقتلهم .و يقول المستشرق والأنثربولوجي والآثاري الألماني «ماكس

(١) عارض الحكم الأموي حزبين ، يقول أحدهم بأحقية سلالة علي بن أبي طالب بالخلافة والآخر يقول بأحقية سلالة عباس بن عبد المطلب عم النبي محمد بالخلافة .

أوبنهايم» في كتاب شيّق عن الدروز ضمن دراسة علمية ميدانية بحثية قام بها بين عامي ١٨٩٣ و١٨٩٤ :

«في عهد المنصور ، ظهرت صيغة غريبة لنظرية التجسيد لم تكن في الواقع سوى تمجيد عظيم للمنصور نفسه . إذ جاء عدد كبير من الفرس من أماكن بعيدة إلى بلاط الخلافة وتحدثوا عنه بصفته إلههم واعتبروا اثنين من كبار موظفيه في مركز آدم والملاك جبريل . لكن المنصور أدرك الخطر الذي يكمن في تطبيق هذه النظرية على الأسرة العباسية التي لا تنحدر بخط مستقيم من علي وزوجته فاطمة ابنة الرسول . لذلك أمر بزج أصحاب الفكرة في السجن ، وعندما حدث تمرد إثر ذلك أمر بقتلهم لكن سرعان ما نهض أتباع جدد لنظرية التجسيد واصبحوا اعتباراً من تلك اللحظة ضد الخلافة العباسية . نذكر منهم ، على سبيل المثال ، عطا المقنع ، فارس من مرو ، الذي ادعى أنه هو التجسيد الأخير للإله . . . . ولم يكن من الممكن إيقاف الحركة إلا بجهد كبير ولم يُقضَ عليها إلا في عام ٧٨٠ ، بعد عامين من النشاط . . . ولكن مع ذلك ازداد عدد أصحاب هذه النظريات الجديدة لدرجة أن العباسيين كلفوا جهازاً حكومياً خاصاً بملاحقتهم والقضاء عليهم . وأطلق على جميع هؤلاء الكفرة والملحدين وأصحاب الأفكار الحرة والمعارضين اسم الزنادقة . . . و أعلنت عليهم حرب لا هوادة فيها . ولذلك لجأ هؤلاء المتعصبون إلى العمل في السرو أصبحوا بالتالي أشد خطورة»[١]

---

(١) راجع ماكس أوبنهايم ، الدروز :الدروز وتاريخهم ، ترجمة محمود كبيبو ،(لندن ، دار الوراق ، ٢٠٠٩) ، ص ٣٠ .

إن هذه الظاهرة ، في البداية ، لم تكن في الواقع ، كما يقول أوبنهايم ، «سوى تمجيد عظيم للمنصور نفسه» وحيث أن الثقافة الإسلامية والعربية لم تكن البيئة المناسبة على الإطلاق لفكرة التجسيد الإلهي : الساسانيَّة الثقافة ، فلماذا تلعب مفاهيم دينية خارج إطار ثقافتها؟ وما الذي يدفع بهؤلاء لكي يحاولوا تأليه الخليفة سوى مطامع سياسية وحب بالسلطة ، وكما رأينا : إن من يمتلك المانا يمتلك السلطة ، ويبدو أن اتخاذ قرار تأليه المنصور قد اتُخذ في محاولة للدفع باتجاه تغيير طبيعة القوة والسلطة لمصلحة الفرس ، وخصوصاً أن كلا المتنافسين : من يقول بأحقية سلالة علي بالخلافة ومن يقول بأحقية سلالة العباس ، يمتلكون المقدس الإسلامي الذي لا يجيد الفرس ، حتى تلك اللحظة ، اللعب في ظله ، بسبب أنه فكر غريب على الثقافة الفارسية . ولكن الثقافة الإسلامية ستؤثر في الفرس وسيزيد اطلاعهم ومعرفتهم بالإسلام بعد فترة من التعامل مع هذا الدين والثقافة الجديدين . فبعد فشل الفكرة الساسانيَّة الطبع في محاولات التأليه ، وبعد أن أدت هذه السياسة إلى تهمة الزندقة ، كان لا بد من مراجعة الإستراتيجيات والعمل بالسر للإجابة على سؤال ما العمل؟ .

نلاحظ أن أوبنهايم وضّح السببين الديني والسياسي لإطلاق صفة الزندقة عندما قال : «أُطلق على جميع هؤلاء الكفرة والملحدين واصحاب الأفكار الحرة والمعارضين اسم الزنادقة» . فتأتي كلمة الكفر والإلحاد لوصف وضع ديني فيما الفكر الحر والمعارضة توضح البعد السياسي للقضية . إذاً لم تنجح محاولات النيل من العباسيين باستخدام الأدوات الثقافية المحلية الفارسية ، والأوضاع قد تغيرت ، فهناك الآن مانا جديدة وسياسة جديدة لا بد معها ، في سبيل الظفر

بالسلطة أو حتى المشاركة فيها ، من محاولة امتلاك خيوطها . ويبدو أن هذا ما حدث إذ يتابع أوبنهايم بوصفه الأحداث :

«نشأت هذه الحركات في البداية ، كما ذكرنا ، على الأرض الفارسية ولكن شيئاً فشيئاً تخلصت من طابعها المعادي للإسلام ثم من عدائها للعرب أيضاً . وهكذا حفل بلاط الخلافة العباسية بالعديد من المستشارين ورجال الدولة غير العرب . وشيئاً فشيئاً أصبحوا هم الحكام الفعليون وأصبح دور الخليفة يقتصر على السلطة الدينية . ولكن هذا المظهر الأخير من مظاهر السلطة كان الزنادقة يريدون نزعه عن الخليفة . وساعدهم على تنفيذ مأربهم الوضع الإقتصادي الصعب الذي شهدته الدولة العباسية»(١)

توضحت الآن تماماً أن السياسة توجه سلوك من أسماهم العباسيون «الزنادقة» ، وربما هنا وجد أوبنهايم نفسه يستخدم كلمة «مأربهم» . ولكن والحال هذه فإن أوبنهايم كان أميناً لنقل الحدث كما بدا : في أن حركات الزندقة تخلت عن العداء للإسلام وللعرب ، وهنا نرى أن ما بدا له ، من تخلٍ عن عداء العرب ليس هو الحقيقة . ونذلل على ذلك بما استنتجنا سابقاً من أن الزنادقة يريدون السلطة وبالتالي المانا ، ولمّا لم يكن يمكن تغيير المانا ، فكان لا بد من التصالح مع الطاقات الإسلامية الجديدة والسعي من خلالها للسلطة . وهذا جرَّ معه ، بالضرورة ، تصالحاً مع العرب حتى مرحلة التمكّن .و إن هذا ما حدث ، وما يدلل على صحته أيضاً هو محاولة انتزاع السلطة الدينية

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣١ .

المقدسة، التي تمثل المانا، من الخليفة، على الرغم من أنهم الحكام الفعليون بالمعنى التنفيذي.

إذاً ما حدث باختصار: أدى سقوط الساسانيين على يد الإسلام إلى محاولة بعض الجماعات تصدير أفكار التجسيد الإلهي إلى الثقافة الإسلامية، وذلك لأسباب سياسيّة، فتمت محاولات لتأليّه الخليفة أبي جعفر المنصور[1] ولكنها فشلت وقوبلت بالقمع، هذا القمع لم ينهي الفكرة، بل تم إحياؤها بالسريّة: التي تضمن حمايتها من القمع.

فكرة المهدي المنتظر

كما نوهنا سابقاً، كانت هناك خلافات حول الأحقيَّة في الخلافة، ونحن لسنا هنا في صدد دراستها بالتفصيل، ولكن ضمن هذه الظروف وفي ظل تراجع سلطة الخليفة، برزت فكرة المهدي المنتظر: هو المخلّص، وسيكون من سلالة علي ويضمن العدل في الأرض. لعبت هذه الفكرة، وربما ما تزال إلى يومنا هذا تلعب أدواراً سياسية كبيرة. وبالتزامن مع هذه الفكرة تم انشقاق العلويين (نسبةً لعلي) والتفوا حول محورين رئيسين: الإثنى عشرية والإسماعيلية. ويقول أوبنهايم حول هذا الإنشقاق:

«يُعتقد أن الإسماعيليين والإثنى عشرية تشكلوا كفرقة دينية متميزة في حياة الإمام السابع والإمام الثاني عشر، أي حوال ٧٦٥م بالنسبة للأولين وحوالي عام ٨٧٣ بالنسبة للأخيرين. ولكن عندما لم

---

(١) سيكون هناك أكثر من محاولة لتأليه أشخاص بعد هذه المحاولة وآخرها تأليه الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله.

تستطع أي من الفرقتين تحرير الناس من جور الحكام القائمين أخذ الناس فيما بعد يعيشون على الاقتناع بأن المهدي يبقى متخفياً عن أعين الناس ليظهر ربما بعد عدة أجيال كمخلّص ومنقذ ويقيم على الأرض حقبة جديدة ملؤها السعادة»[1] .

أفكار عبدالله بن ميمون واتباعه

ظهر هنا رجل اسمه عبدالله بن الميمون : وهو على ما يبدو أنه الرجل الذي بلْوَر الأفكار والمطامع الإسماعيلية وحولها إلى مبدأ ، كان فارسياً متنوّر والده طبيب عيون ، هو رجل يحمل ، بلا شك ، طموحاً سياسياً يعادي الدولة العباسية بصورة خاصة والعرب بصورة عامة واستطاع تكوين منظمة إرهابية ناشطة سراً في جميع أرجاء العالم الإسلامي .[2]

وأعتقد أن ما يهمنا من فكر ابن الميمون ثلاثة مفاهيم ، أدخلها هذا الرجل إلى حيز التنافس كمواد خام جديدة في الصناعة الدينية ، الأولى فكرة التجسيد الإلهي بشكل أكثر تنظيماً ومنهجية ودَعمَهَا بروايات من تاريخ الديانات السماوية ، والثانية هي تكوين نظام سياسي ديني سري ، والثالثة تكوين نواة لفكرة تقسيم اجتماعي على أساس أذكياء وأغبياء التي تشبه التقسيم الدرزي جاهل وعاقل . ونلاحظ أن هذه الأفكار أثرت جداً في الديانة الدرزية فكانت الدرزية من المنتوجات التي استخدمت تلك المواد الخام .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٤ ، ص٣٥ .

يرى (أي ابن ميمون) أن الإله ظهر سبع مرات بهيئة الإنسان : تجسد في آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وفي المهدي ، الذي لم يعد هنا اسماعيل[1] نفسه ، وإنما ابنه محمد . وهذا الأخير ، أي محمد بن اسماعيل لم يمت وإنما اصبح غير مرئي وسيظهر في يوم من الأيام مرة اخرى . وكل تجسيد للذات الإلهيه كان له معاون ، إمام يتولى التعبير عن الإرادة الإلهيه ونشرها . وهكذا كان بطرس إمام المسيح وعلي إمام الظهور المحمدي[2] . وكل إمام له ستة خلفاء حتى الظهور التالي للإله في هيئة بشر وهكذا كان يوحنا المعمدان آخر إمام قبل ظهور المسيح ، وكان علي أول إمام عند محمد يليه بقية أئمة الشيعة الإسماعيلية الذين كان آخرهم إسماعيل قبل ظهور المهدي المنتظر سيد الحاضر وبالتالي سيد الزمان . أما إمام هذا المهدي ومعاونه فهو عبدالله بن ميمون الذي له على الناس حق الطاعة العمياء مثل المهدي . ومن عنده ينطلق الدعاة الذين ينتشرون في في كل مكان ويظهرون تحت مختلف الأقنعة ساعين إلى كسب الأنصار . وعند تنسيب الأتباع إلى الدين الجديد يطلب منهم المحافظة على السرية التامة وعدم البوح بأي معلومة أمام غير المنتسبين ، والإخلاص المطلق للداعي ، ثم دفع مبلغ من المال لصالح الجماعة يتناسب مع القدرة

---

(١) هو اسماعيل ابن جعفر الصادق وترى فيه الإسماعيلية (أو السبعية) الإمام السابع والمهدي المنتظر .

(٢) لاحظ ولادة فكرة الدمج بين فكرة التجسيد ذات الأصول الساسانيّة الثقافة والمنشأ وبين الموروث الديني الإسلامي (العربي) والمسيحي . وهذه خطوة جريئة نحو تغيير في معطيات المانا بهدف امتلاكها سعياً نحو السلطة .

المالية للعضو لكن الدعاة لا يعطون ضحاياهم على الفور كامل المعرفة ، بل يتعين على المنتسب المرور في أربع درجات للوصول إلى الطبقة العليا من النظام الديني .»[1]

مرة أخرى ، نحن أمام محاولة لامتلاك السلطة عن طريق تغيير موازين سلطة المقدس ، ومن الطبيعي ان يكون هذا ذا طبيعة سياسية تلجأ للسرية في التنظيم حتى امتلاك القوة وتسعى لتكوين صيغة تنظيمية تراتبية ، ونظام تمويل ذاتي . بالتالي العمل على تفكيك اوصال السلطة العباسية .

وبلحظات التاسيس هذه ، اعتمد ابن ميمون تربية دينية معتمدة على التشكيك بالإسلام واستبداله بنظرية تنهل من عدة ثقافات ، وهذا كان يعمل كاستراتيجية سياسية لكسب الأتباع . وحول غرض هذه التربية يكتب اوبنهايم :

« كان الغرض الحقيقي لهذه التربية بالنسبة لابن ميمون وخلفائه تشويش الأغبياء أو البسطاء إلى أبعد الحدود وتأهيل الأذكياء ليصبحوا ، إما بسبب الخوف أو التعصب أو المنفعة الشخصية ، خاضعين كلياً لإرادته . وقد حقق هذا الهدف فعلاً»[2]

ونعتقد أن فكرة تقسيم المجتمع لذكي وغبي ، ثم التعامل مع كل طبقة بطريقة ، تركت بصماتها في الديانة الدرزية ، وكانت نواة لما تحول لاحقاً لنعت المجتمع بطبقة الجهلاء (الذين لا يعرفون بالدين) وطبقة العقلاء (الذين يفهمون الدين) .

---

(١) المصدر نفسه ص٣٥ ، ص ٣٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٧ .

استطاع اتباع ابن ميمون تكوين دولة القرامطة . وتروي إحدى الحكايات أن أحد أتباعه ، وكان فلاحاً اسمه حمدان ، كان داعية الفرقة في شرق بلاد الرافدين والاماكن المحيطة ، وبسبب عيوبه الجسدية أطلق عليه لقب القرمط . وتقول إحدى الروايات التاريخية أن اسماعيليي ابن الميمون لقبوا بالقرامطة نسبة له . وعَمد احمد بن عبدالله بن ميمون إلى ادعاء القرابة مع النبي محمد فادّعى ان نسبه يعود إلى عقيل بن أبي طالب أحد أخوة علي ، وسببً له هذا خلافاً مع حمدان ، على أثر ذلك اختفى حمدان ولم يعثر له على أثر وحسب مولر : فإنه قتل على يد أحد الأنصار المسلوبي الإرادة بناء على أمر من المعلم الاكبر : أي أحمد بن عبدالله بن ميمون . ثم ظهر رجل اسمه سعيد ليرث أحمد . وتكمن أهمية سعيد في أنه حقق طموح الميمون في تأسيس مملكة متماسكة ولكن في أفريقيا حيث ادعى أن اسمه «عبيدالله المهدي» وأرجع نسبه إلى علي وفاطمة مباشرة لا عقيل : أخ علي ، كما فعل أحمد . وعرف كيف يدير السياسة ويحصل على السلطة بذكاء وترى الديانة الدرزية في سعيد أنه كان «آلة للدعوة الحقيقية ووعاء لها» وورد في رسائل الحكمة : كتاب الدروز المقدس مايلي :

« . . . علي بن أبي طالب أشار إلى غايته ونهايته المهدي بالله وهو سعيد بن أحمد . والمهدي نطق بلسانه ، واقّر في عصره وزمانه أنه عبد مملوك لمولانا القائم العالم الحاكم علينا سلامه ورحمته . وإنه آلة للدعوة الحقيقية ووعاء لها ,و كان فيه شيء مستودع . . .»(١)

---

(١) رسائل الحكمة ، الرسالة الموسومة ببدء التوحيد لدعوة الحق . أنظررسائل الحكمة (لبنان ، دار لأجل المعرفة ، ١٩٨٦) .

وكتب اوبنهايم حول الدور الذي قام به سعيد :

«بعد وقت قصير من بداية القرن العاشر الميلادي بدأ عصر جديد بالنسبة للقرامطة : كان المعلم الأكبر أنذاك رجل اسمه سعيد ، يقال بأنه ابن أخ أو حفيد ، أو ابن حفيد ، أحمد المذكور لكن خصومه يقولون أنه لم يكن له حتى ولا هذا النسب بل كان طفلاً غريباً احتضنته أسرة المعلم الأكبر ونشأ في كنفها ، لا بل إنه كان حسب بعض الروايات ابن حداد يهودي من السلمية . إلا أن سعيد الذي كان على أي حال قد أُعد منذ أول شبابه لدور المعلم الأكبر للفرقة ، حقق الخطة التي كان يحلم بها عبدلله بن الميمون : فقد أسس مملكة متماسكة الأجزاء ولكن ليس في أسيا إنما في شمال أفريقيا . كان الدعاة المرسلون إلى هناك ، وخاصة الداعية المخلص عبدالله الشيعيي قد هيأوا له الجو لتأسيس الدولة هناك . في عام ٩٠٢م غادر السلمية بلا رجعة لكي يذهب إلى أفريقيا . إذ سمى نفسه عبيد الله المهدي وأرجع شجرة نسبه إلى علي وفاطمة مباشرة أي لا إلى عقيل ، اخي علي ، كما كان الأمر حتئذ . وعرف كيف يلعب بذكاء دور المخلص الموعود . فقد طلب من أتباعه ان يحبسوه عدة أعوام في سلجماسة ، تفليلة الحالية إلى أن حان وقته حيث حرره من سجنه دعاته المخلصون لكي يتولى بنفسه زمام الأمور في الدولة الجديدة . . .»[١]

اطلق أبناء عبيد الله المهدي (أي سعيد) على انفسهم اسم الفاطميين بناء على ادعاء الانتساب إلى فاطمة ابنة الرسول ،

---

(١) ماكس أوبنهايم ، الدروز : الدروز وتاريخهم ، ترجمة محمود كبيبو (لندن ، دار الوراق ، ٢٠٠٩) ، ص ٣٩ ، ص٤٠ .

وتكوَّنت الدولة الفاطمية ودخل المعز لدين الله الفاطمي القاهرة سنة ٩٧٣م والمعز من سلالة عبيدالله المهدي وابن ميمون . وفي عهده احُتلَّت مصر : التي يسكنها السُنَّة ، وانتُزعت سورية من يد الإخشيديين والذين ورثوا الحكم العباسي .

ترجمة الفلسفة اليونانية

رأينا أن المواد الخام : الأفكار الأساسية لصناعة الدين الدرزي ، بدأت تتجمع وتنشأ في العصر العباسي ونلاحظ أن مادة خام أخرى ، لا تقل أهمية ، قد دخلت الفكر في نفس تلك المرحلة العباسية ايضاً ، وهي القيام بترجمة الفلسفة اليونانية وسنستدل على ذلك بما ذكره ابن خلدون في المقدمة إذ يقول حول الفلسفة اليونانية :

« . . . لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة ، وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلي العلوم وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها . . .»(١)

وذكر ابن خلدون أن هذه الفلسفة المترجمة كانت تولي أهمية كبرى للعقل ، الذي أخذ أيضاً أهمية كبرى في الديانة الدرزية كما سنرى بعد قليل ، وكان لابن خلدون ، كما لكثير من علماء الدين

---

(١) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون : الفصل الحادي والثلاثون : في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها ، تحقيق الأستاذ درويش الجويدي ، (بيروت ، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠١) ، ص٥١٥ .

الإسلامي ،موقفاً معادّياً لهذا الفكر . ولا يهمنا دراسة هذا الموقف هنا بقدر ما يهمنا السبب الرئيسي لهذا العداء للفلسفة وهو أنها كما يقول ابن خلدون : « تسند كل الموجودات إلى العقل الأول» ، إذاً إن فكرة العقل كأداة فعّالة يُعتَمد عليها دخلت حيز التنافس مع أفكار تلك المرحلة الدينية والأسطورية . ويقول ابن خلدون في المقدمة ، حيث كان في معرض تفنيده للفلسفة القادمة الجديدة :

«والعقل الفعّال عندهم عبارة عن أول رتبة ينكشف عنها الحس من رتب الروحانيات ، ويحملون الاتصال بالعقل الفعّال على الإدراك العلمي ، وقد رأيت فساده . وإنما يعني أرسطو وأصحابه بذلك الاتصال والإدراك ، إدراك النفس التي لها من ذاتها وبغير واسطة ، وهو لا يحصل إلا بكشف حجاب الحس .»[1]

تجهيل العقل

يتوضح من الاستعراض التاريخي السابق أننا أمام مجموعة من الأفكار التي تلاقت من بيئات ثقافية مختلفة وهي فكرة التجسيد الإلهي وفكرة التقمص الأسيويتين ، الديانات الساميّة ، المنطق والعقل الفلسفي اليوناني المُترجم كفكرٍ وافد جديد . يبدو أن هذه التوليفة ، في فترة زمنية واحدة ، وجدت من يشكّل منها فكراً هجين بهدف صناعة مقدسٍ جديد ، وتمّ البدء بتطبيق فكرة التجسيد الإلهي ليكون الحاكم بأمر الله : الأحد الفرد الصمد (لاحظ أنها مفردات تُستخدم لتوحيد الله في الدين الإسلامي) والحاكم بأمر الله : هو أبو علي منصور ،

---

(١) المصدر نفسه ، ص٥١٧ .

الحاكم السابع في الأسرة الحاكمة التي اسسها عبيد الله ، والثالث بين الفاطميين الحاكمين في مصر بعد المعز وابنه العزيز . تولى الحكم عندما كان في الحادية عشرة من عمره ، وتَذكُر المراجع أنه كان أول من عمل بكل قوة على فرض الأفكار الإسماعيلية في مصر السنية ، حيث أن المعز كان قد فرض فقط الطريقة الشيعية في الصلاة ولاشيء آخر .

يظهر رجل هو محمد بن اسماعيل الدرزيّ ، فارسي الأصل ومصادر تاريخية ذكرت أنه من تركيا ، ويدعو الدرزيّ لتأليه الحاكم ، الأمر الذي كان بالنسبة لسكان القاهرة السُنَّة امراً مبالغاً به وغير مقبول ، فاضطُر الدرزيّ للهرب إلى جبل حرمون ، حيث كوَّن أول أتباعه لعبادة الحاكم في عام ١٠١٧م .

وفي مصر عام ١٠١٩م ظهر رجل آخر وهو فارسي اسمه حمزة بن علي ، استطاع نشر افكاره حول تأليه الحاكم فترة من الزمن قبل أن يهرب أيضاً إلى سورية حيث الدرزيّ وأتباعه . وحمزة بن علي أسس الديانة الدرزية بعد أن عارض الدرزيُّ الحاكمَ ولُعِن بعد ذلك ويؤرخ اوبنهايم لذلك :

«يعد حمزة المؤسس الحقيقي للديانة الدرزية التي يمكن اعتبارها فرعاً أو استمراراً فكرياً للإسماعيلي . إلا أن هذه الديانة الجديدة فقدت القيادة الإسماعيلية المعادية للعباسيين ولحكم العرب وركزت اهتمامها ، بدلاً من الجانب السياسي ، على الجانب الفلسفي للأفكار الإسماعيلية القديمة . كان أتباعها الأوائل في وادي التيم عرباً كانت لهم دون شك علاقة مع القبائل العربية التي جاءت إلى منطقة المردة في جبل لبنان . . . يعتقد الدروز أن الحاكم أرسل دعاة أخرين إلى مختلف المناطق إلى إيران وأفغانستان وإلى أماكن أبعد شرقاً إلى الهند

والصين وأيضاً إلى اليمن وأجزاء مختلفة من أفريقيا . . .»[1]

إذاً تألَّه الحاكم وتكوَّنت الديانة الدرزية التي تؤمن بأنه تجسيد الله وبأن حمزة بن علي «ولي الزمان» وجمعهم ميثاق ولي الزمان الذي ينص على التالي :

«توكلت على مولانا الحاكم الأحد الفرد الصمد . المُنزّه عن الازواج والعدد . أقرّ فلان بن فلان إقراراً أوجبه على نفسه ، وأشهد به على روحه ، في صحّة من عقله وبدنه ، وجواز أمر طائعاً غير مُكره ولا مجبر . أنه قد تبرّأ من جميع المذاهب والمقالات والأديان والإعتقادات كلها على أصناف اختلافاتها . وأنه لا يعرف شيئاً غير طاعة مولانا الحاكم جلّ ذكره . والطاعة هي العبادة . وأنه لا يشرك في عبادته أحداً مضى او حضر أو يُنتظر . وأنه قد سلّم روحه وجسمه وماله وولده وجميع ما يملكه لمولانا الحاكم جلّ ذكره . ورضي بجميع أحكامه له وعليه غير معترض ولا منكر لشيء من افعاله ساءه ذلك أم سره . ومتى رجع عن دين مولانا الحاكم جلّ ذكره الذي كتبه على نفسه ، وأشهد به على روحه ، أو اشار به إلى غيره ، أو خاف شيئاً من أوامره ، كان بريئاً من الباري المعبود ، واحترم الإفادة من جميع الحدود واستحق العقوبة من البار العليّ جلّ ذكره»[2]

---

(١) ماكس أوبنهايم ، الدروز : الدروز وتاريخهم ، ترجمة محمود كبيبو (لندن ، دار الوراق ، ٢٠٠٩) ، ص ٥١ ، ص ٥٢ .

(٢) رسائل الحكمة : ميثاق ولي الزمان .أنظر : رسائل الحكمة ، ميثاق ولي الزمان (لبنان ، دار لأجل المعرفة ، ١٩٨٦) .

إذاً تشكلت «مانا» جديدة الآن ، ستتمكن من حُكُم من أخافتهم وآمنوا بها .

ويدعو الدين الدرزي بشكل صارم لوحدانية الله ، ويقول بأن تاريخ العالم يمر بسبعين مرحلة وفي كل مرحلة يظهر الإله مرة واحدة بهيئة بشرية . وينظر الدين الدرزي إلى المعرفة على أنها : ما شوهد من اللاهوت بصورة الناسوت .

من بين التجسيدات التي حدثت في الماضي التجسيد بهيئة أرسطو ، وأن التجسيد بصورة الحاكم بأمر الله هي آخر التجسيدات ، وعند اختفاء الحاكم أُغلق باب العقيدة . حيث تقول الرواية ان الحاكم بأمر الله قد شوهد يركَب حماره وذاهباً إلى جبل المقطم المجاور للقاهرة واختفى هناك ولم يعد .

وتقول الديانة الدرزية بأن أوّل ما خُلق هو العقل وبإزاء العقل خلق الضد (نلاحظ هنا مانوية هذه الفكرة) وتلا العقل حدود أربعة هي النفس ، الكلمة ، السابق ، التالي . وكانت دائماً تتمثل هذه الحدود بأشخاص جسمانيين وصور بشرية وتوضح الحكمة الخمس حدود كما يلي :

الأول : قائم الزمان : العقل الكلي الروحاني واسمه الجسماني «حمزة بن علي بن أحمد»

الثاني : النفس الكليّة : الحجة الصفيّة الرضيّة واسمه الجسماني «أبو ابراهيم اسماعيل بن محمد بن حامد التميمي الداعي» .

الثالث : الكلمة : شيخ الرضى واسمه الجسماني «أبو عبدالله محمد بن وهب القرشي الداعي» .

الرابع : الجناح الأيمن : الشيخ المصطفى واسمه الجسماني «أبو الخير

سلامة بن عبد الوهّاب السامري الداعي» .
الخامس : الجناح الأيسر : بهاء الدين واسمه الجسماني «أبو الحسن علي بن أحمد الطائي السمّوقي الداعي»[١]

وطبعاً ، يؤمن الدروز بالتقمص ، وهو عندهم انتقال الأرواح من جسد إلى آخر وهذه فكرة يؤمن بها من يتبع الدين الدرزي ويكون هذا التقمص بين البشر لا الحيوانات والجماد .و بالتالي مثلاً إن مولاي العقل : هو حمزة بن علي في عهد الحاكم ، وهو كذلك سلمان الفارسي في عهد النبي .

يبدو أن محاولات تجسيد فكرة الله قد عُرضت على الكثيرين غير الحاكم بأمر الله ، لكنها لم ترَ النور إلا معه ، ربما بسبب توفر مجموعة من الأشخاص والظروف التي أدت لنجاح الفكرة في التطبيق ، وفي هذا يكتب ابن خلدون في مقدمته عندما يتحدث عن مذاهب الشيعة في حكم الإمامة :

«ومنهم طوائف يسمّون الغلاة تجاوزوا حدّ العقل والإيمان في القول بألوهية هؤلاء الأئمة . إمّا على أنهم بشرٌ اتصفوا بصفات الألوهية ، أو أنّ الإله حلّ في ذاتهم البشريّة ، وهو قولٌ بالحلول يوافق مذهب النصارى في عيسى- صلوات الله عليه- . ولقد حرق عليٌّ رضي الله عنه بالنار من ذهب فيه إلى ذلك منهم ، وسخط محمد بن الحنيفة المختار بن ابي عبيد لما بلغه مثل ذلك ، فصرّح بلعنته والبراء منه

(١) المصدر نفسه : ذكر معرفة الإمام وأسماء العلوية روحانياً وجسمانياً .

وكذلك فعل جعفر الصادق-رضي الله تعالى عنه- بمن بلغه مثل هذا عنه»[1]

إذاً يوثق ابن خلدون أن هذا المشروع قد تمّ عرضه سابقاً على كلٍ من علي بن ابي طالب والمختار بن أبي مسعود الثقفي الملقب ابو إسحق وهو من الزعماء الذين كانوا ثائرين على بني أمية ، وبالتالي يمكن أن نتوقع أن من عرض عليه هذا هو بنفس الدافع الذي ناقشناه سابقاً عند محاولة تأليه أبو جعفر المنصور ، وكذلك يذكر ابن خلدون المحاولة مع جعفر الصادق .

إذاً المشروع قائم ويوجد لتنفيذه اكثر من محاولة ، وقد رأى النور مع الحاكم ورفاقه . وليس ما يعنينا هو الجانب الديني العقائدي ، ولن نناقشه هنا ، بل أن نتوضح كيف أن المقدس يُصنع من مواد فكرية خام في سبيل خدمة مشروع سلطوي ، غالباً .

إن العقل ، القادم مع الفلسفة اليونانية ، رغم قصوره بمعايير العقل اليوم إلا أنه كان ، على ما نعتقد ، أكثر الأفكار تقدماً وتنوُّراً قياساً لكل الأفكار السائدة في تلك الفترة التي كانت تعتمد الديني والأسطوري مرجعية لها . ولكن هُضِمت هذه الفكرة في منطق صناعات المقدس فأنتجت تقديس أرسطو وإفلاطون وفيثاغورس ، واستخدمت صفة العاقل بالمعايير «البن ميمونية» في التربية التي تسعى لتأهيل الأذكياء

---

(١) عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون : الفصل السابع والعشرون : في مذاهب الشيعة في حكم الإمامة ، تحقيق الأستاذ درويش الجويدي (بيروت ، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠١) ، ص ١٨٤ .

ليصبحوا ، إما بسبب الخوف أو التعصب أو المنفعة الشخصية ، خاضعين كلياً لإرادته ، وتشويش الاغبياء إلى أبعد الحدود . بعبارة اخرى إنه التشويش على الأغبياء وتجهيل الأذكياء .

بالمحصلة ما حصل هو تجهيل للعقل ما كان يمكن له أن يتم إلا بصناعة المقدس اللازم لإبطال فعل التفكير . والمفارقة أن الصيغة الفارسية العربية الإسلامية للعقل اليوناني كانت ، في المثال الدرزي ، لاعباً أساسياً في اغتيال العقل وصنع الجهل المقدس . وقد تعرض هذا العقل اليوناني المترجَم لهجمات عداء ورفض كلي له من التيارات الإسلامية كما رأينا في كتابات ابن خلدون . ولا نقول هنا أن فلسفة أرسطو وإفلاطون والفلسفة اليونانية في تلك الفترة هي العقل المطلق أو الصواب المطلق إنما نقيس الأمور بصورة نسبية لنمط وطريقة التفكير ضمن هذا الوسط الثقافي .

المقدس الغلاتياني

تروي الأسطورة الإغريقية الرائعة قصة نحات مبدع اسمه «بيغماليون» (Pygmalion) ، (وهي الأسطورة الي استوحى منها الكاتب والفيلسوف الإيرلندي «جورج برنارد شو» مسرحيتة التي أسماها بيغماليون) . تقول الأسطورة أن بيغماليون ، النحّات ، كان يحب الوحدة ويكره النساء ، إلى أن شعر بالحاجة لامرأة ، فقام بمنتهى الدقة والإبداع ، متوخياً غاية الدقة في صنعَته ، بنحت تمثالٍ رائع لامرأة من وحي خياله . امتلك التمثال : المرأة ، أروع وأبهى صور للجمال في امرأة ، لدرجة أن الصانع :أي بيغماليون ، وقع بحب المرأة التمثال التي صنعها بيده وأسماها «غلاتيا» (Galatea) . لم تكن

غلاتيا إلا نتاج عقل بيغماليون وتجسيداً واعي لما تصور في لاوعيه من فهم للجمال .

ومع ازدياد حبه لغلاتيا ، أخذ الرجل يُحضِرُ للتمثال الهدايا الانثوية ويحيط به كل اساليب الراحة ، وكان باستمرار يدعو فينوس : آلهة الحب والجمال ، أن تحوّل تمثاله لحقيقة وأن تصبح غلاتيا إنساناً ، إلى أن استجابت فينوس وتمّ له ما أراد . وعندما أصبحت غلاتيا إنساناً ، واكتشفت كم هي جميلة ، تركت حبه وأحبت شاباً آخر ، كان أكثر وسامة ، فما كان من بيغماليون إلا أن أكثر الدعاء لفينوس ، مقدماً لها القرابين ، ولكن هذه المرة لتعيد غلاتيا تمثالاً كما كانت . وعندما تم له ما أراد ، قام بتكسير التمثال وعادت غلاتيا وهماً يقبع في اللاوعي .

كثيراً ما يكون الإنسان والمقدس كبيغماليون وغلاتيا ، فيصنعه لحاجات في لاوعيه ، يهتم بأدق تفاصيله ، ويعطيه من القوة بحيث يَفقُد التحكم به ، إذا اقترب منه كثيراً كان عليه تحطيمه ، وإذا ابتعد عنه أحسّ بحاجة الاقتراب منه .

«ليس هناك ما لا يصلح لأن يكون مقرّاً للمقدس . . .ليس المقدس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها ، بل هو عطية سرية ، متى فاضت على الأشياء أو الكائنات أسبغت عليها تلك الصفة»[(١)] .فتبدو لنا بصمة الإنسان وثقافته في صناعة مقدساته واضحة وجليّة . وبناء على هذا فإن نسبيَّة المقدس أمرٌ لابد من أخذه بعين الإعتبار عند المقاربة العمومية للمقدس بالمنهج العقلي والعلمي ، مع الأخذ بعين الإعتبار

---

(١) روجيه كايوا ، الإنسان والمقدس :العلاقات العامة بين المقدس والدنيوي ، ترجمة سميرة ريشا (بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، ٢٠١٠) ، ص ٣٧ .

تشابه أنماط مقاربة الإنسان للمقدس خصوصاً عندما تتشابه الثقافات والظروف المكوّنة لها .

لتوضيح هذه النسبيَّة نسوق المثال التالي :

نلاحظ أن الطاهر والنجس مفهومين متعارضين ويمثّلان قطبيّ المقدس ، ولكن ما يمكن أن يكون نجساً : كدم حيض الأنثى الذي بسببه تطرد النساء ، في بعض التجمعات القديمة ، لمكان بعيد كخيمة متطرفة لحين انتهاء دم الحيض . أو تطردنّ من المنازل ليثبت الرجال أنهم لم يمسهنّ اثناء النجاسة .

نجد ذلك في وصف «بر-توما» لماني عن حال مدينة «دب» التي كانت تتوقع غزو الساسانيين بقيادة «هرمز» حفيد «أردشير» عند قدوم ماني إليها ، ذلك في رواية «حدائق النور» لأمين معلوف ، فيقول بر-توما مخاطباً ماني ورفاقه وواصفاً حال المدينة الضعيفة المترقّبة للغزو :

«لسوف تتفهمون حين تتجولون في المدينة . لقد فرغت أماكن عرض البضائع واختفى الذهب والأقمشة والتوابل والأحجار الكريمة . والفنادق التي يمتلكها أشخاص من (كانتون) مقفرة . . . . .حتى أن الرجال استعادوا نساءهم . وإذ خشي ألا يفهم مستمعوه قصده فقد اسرع يضيف : إنها العادة هنا . في كل شهر ، عندما تكون المرأة غير طاهرة ، يطردها زوجها من البيت ليبرهن للجميع أنه لم يقربها ، وتذهب للإقامة في الشارع تحت ظلّه مدة إسبوع . أما الآن فسواء كنّ دنسات أو لا فقد أُعدن إلى البيوت خوفاً من أن يأسرهنّ الجنود لدى وصولهم .»[١]

---

(١) أمين معلوف ، حدائق النور ، ترجمة د . عفيف دمشقية ، (بيروت ، دار الفارابي ٢٠٠٩) ص ١٣٩ .

وبالمقابل يروى أنه عند الفاروندیس (warrundis) فإن الجدة تقود الفتاة عند أول حيض لها في كل أرجاء المنزل وتجبرها على لمس كل ما فيه كما لو كان ذلك يكسب الأشياء قدسيّة .[١]

فموضوع الطهارة والنجاسة موضوع نسبي ، يختلف باختلاف زوايا الفهم وطبيعة الثقافة ، وما يمكن أن يكون نجس ضمن ثقافة قد يكون طاهراً ضمن أخرى : إنها مقاييس الجمال «البغماليونيّ» المنتج لتلك «الغلاتيا» .

العقلاء والجهلاء:

كما نوَّهنا سابقاً ، ينقسم المجتمع الدرزي ، دينيّاً ، إلى فئتين هما العقلاء والجهلاء . فالعقلاء هم هؤلاء الذين قرروا أن يلتزموا بمبادئ الدين ، وبالعادات السلوكية الدينية ، وبالتالي تسمح لهم الهيئة الدينية بالبدء بقراءة الكتاب المقدس ، كما أنهم يتميزون عن الجهلاء بالملبس الديني . وتسمى الطبقة العليا من العقّال «شيوخ العقل» : أحرصهم على الفضائل وأكثرهم علماً بالدين ، غالباً ما يكونون في خلوات دينية ربما أشهرها خلوات البياضة في لبنان .أما الجهلاء فهم الذين لم يقرروا الإلتزام بالتعاليم والطقوس الدينية وبالتالي لا يسمح لهم الذهاب للمجلس : مكان العبادة وقراءة الكتب المقدسة والصلوات[٢] . لا

(١) روجيه كايوا ، الإنسان والمقدس ، ترجمة سميرة ريشا (بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، ٢٠١٠) ، ص ٧٠ .

(٢) لاحظت أن عدة مصادر ومراجع كتبت أنه يشترط أن يكون الشخص الدرزي قد بلغ سن الاربعين ليسمح له بالتدين وقراءة الدين ، ولكن هذه المعلومة لا أساس =

يفرض عليهم لباس خاص ، ولا يحضرون مجالس الحكمة إلا الإرشاد العام منها . إنما قال لي شيخ درزي عارف وعالم ممتاز بالدين الدرزي ، حيث تتلمذ في شبابه في الخلوات ، مشترطاً ألا أذكر اسمه في كتاباتي بدون إبداء الأسباب : أن الجُهّال مُلزمين بالخصال التوحيديّة الدينية السبعة ، والفرق بينهم وبين العقلاء يكمن في ما أسماه «الدرجة والرتبة الدينيّة» . ونشير إلى أن الخصال التوحيدية الدينية هي التي ذكرت في الرسالة الموسومة ببدء التوحيد لدعوة الحق لتحل مكان الدعائم التكليفية الناموسية التي تم إسقاطها عن الموحدين .

«واعلموا أن مولانا جل ذكره قد أسقط عنكم سبع دعائم تكليفية ناموسيّة . وفَرَضَ عليكم سبع خصال توحيديّة دينيّة . أولها وأعظمها سدق (أي صدق) اللسان . وثانيها حفظ الإخوان . وثالثها ترك ما كنتم عليه وتعتقدون من عبادة العدم والبهتان . ورابعها البراءة من الأباسة والطغيان . وخامسها التوحيد لمولانا جلّ ذكره في كل عصر وزمان ودهر وأوان . وسادسها الرضى بفعله كيف ما كان . وسابعها التسليم لأمره في السر والحدثان» .

إذاً ينقسم المجتمع ، دينياً ، إلى عقلاء وجهلاء ، وربما فعلاً نستطيع ربط هذا الشكل من التقسيم مع سياسات ابن ميمون القائمة على التفريق بين أذكياء : يجب إقناعهم أو إغرائهم ، وأغبياء : يجب

= لها من الصحة ، ولم أجدها في أي مجتمع درزي ، سواء في الماضي أو المجتمعات المعاصرة ، فلا سن معين لقرار الإلتزام بالدين . وهنا تجدر الإشارة إلى وجود الكثير من المعلومات المغلوطة في الكتب والمراجع المختلفة حول الدروز .

التشويش عليهم . ومع تبلور صيغة دعوة دينية قائمة وجديدة ، استمرت هذه الفكرة وتطورت ضمن السياق العام لفلسفة الديانة .

ومن جهة أخرى : إننا إذا تعقبّنا هذه الظاهرة : أي ظاهرة التقسيم الاجتماعي لما يمكن أن نسميّه تقسيم عامة/ متدينون ، كنمط تفكير لمجتمعات دينية ، نجد أن لها مماثلات كثيرة في التاريخ الإنساني وهي ليست بجديدة ، تتعلق ، بشكل أو بآخر ، بحقيقة أن الاجتناب فعلٌ لا يُوصى به فقط لتفادي النجاسة ، بل أيضاً لتفادي الطاهر الواجب اجتنابه لعدم الأهلية ، وتختلف هذه الأهلية حسب خصوصية الحالات .

يبدو هذا الفعل وكأنه تحصين للمقدس ضد ما هو دنيويّ . فمثلاً لا يسمح للمسلم بالصلاة دون وضوءٍ يُذهِب بدنس الدنيا . ويقول الأب ماري جوزيف لاغرانج ، وهو راهب دومينيكاني توفي سنة ١٩٣٨ ، أن الطاهر هو «الواجب اجتنابه عرَضاً» أي ما يجب أن يتجنبه الإنسان بداعي عدم الإستحقاق ، عندما لا يكون في حالة الإستعداد المطلوبة للتقرب منه . أما النجس فيصفه الأب لاغرنج «الواجب اجتنابه لعدم أهلية في ذاته» أي الشيء الذي «تقضي عليه ماهيته الذاتية بالعزلة وينصح باجتنابه والتذكير بنجاسته مع كل مناسبة»[١] .

ونجد عند بعض السكان الأصليين في أستراليا ، هم تحديداً

---

(١) روجيه كايوا ، الإنسان والمقدس ، ترجمة سميرة ريشا (بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، ٢٠١٠) ، ص ٦٦ .

الشورنغا[1] : أنهم كانوا يُخفون الأواني المقدسة في أماكن غير معروفة إلا من قبل رجال الدين ، وأما العلمانيون غير المسموح لهم بمعرفة أسرار العبادة فإنهم فقط يعرفون المكان الذي توجد فيه الكؤوس بشكل عام ، وعلى وجه التقريب لا التحديد ، ذلك لكي يتجنبوا المرور بقربه فلا يرون الكؤوس المقدسة بالصدفة .

نعود لمثالنا الدرزي فنجد أن هذا التقسيم ، كما أنه يحدّ من ممارسة الطقوس الدينية ، فإنه يحدّ أيضاً من التابوهات : أي المحرمات ، لتقتصر أغلبها على فئة العقلاء ، وذلك بالمستوى الديني دون المستوى الثقافي ، الذي ، كما سنرى لاحقاً ، يحمل الكثير من التابوهات المقدسة بالرغم من أنها غير دينية . ويرى البعض : ممن ينتمون للتيار العلماني الليبرالي تحديداً ، في هذا الفصل (عقلاء/جهلاء) ، فضيلة في للدين الدرزي . فيكون ديناً يقبل العلمانية ولا يَقبض على الدالين : دال الدين ودال الدنيا ، فيكون كالمسيحيَّة في بداياتها أي عند الإيمان بما قال المسيح : «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» ، ولكن ليس بعد أن اصبحت المسيحية شمولية : كاثوليكية . ولا نعتقد أن هذا الرأي يقارب الصواب[2] .

والسؤال الذي يطرح نفسه ، والحال هذه ، ما المقدس بالنسبة لمن لم يعرفه : للجاهل بأمور الدين والذي لم يتخذ قرار الإلتزام؟ . كيف يمشي المقدس في حياة هذا «الجاهل» وفي مقارباته للدنيوي

---

(١) (Churingas) أو تكتب أيضاً (Tjuringas) .

(٢) سنناقش هذا الرأي تحت عنوان «إلغاء اللغة لصالح الكلام» .

والسرمدي؟[١] . في بحثي عن جواب لهذا السؤال ، إثنوغرافياً ونظريا ، لم أجد ما يُلخِّص الإجابة أفضل مما كتبه روجيه روا في توضيحه لاستبطان المقدس :

«إن المقدس ما يعلّق عليه الإنسان سلوكه بالكامل ، سواء أكان شيئاً أم فكرة . إنه كل ما لا يقبل الإنسان أن يطرحه على بساط البحث ، وما يرفض رؤيته مهيناً ، محتقراً ، وأيضاً ، ما لا ينكره ولا يخونه مهما كان الثمن . إنه ، بالنسبة إلى العاشق ، المرأة التي يحب ، وإلى الفنان والعالم ، العمل الذي يزاولانه ، وإلى البخيل الذهب الذي يكنزه ، وإلى المتحمس لوطنه ، مصلحة الدولة وخلاص الأمة والدفاع عن الأرض . هو الثورة بالنسبة للثائر»[٢] .

إن هذه الحالة خاصة جداً : بوجود دين لا يفرض على «معتنقيه» أي طقوس أو شعائر أو واجبات دينية ، إلا إذا مريدها طلبها ، ودون ذلك يكون الفرد أمام حالة يتعامل فيها مع كل ما حوله بصيغة «النوا»

---

(١) يأخذ هذا السؤال أهمية كبرى عندما نعرف أن فئة الجهلاء ليس عليها أي فرض ديني فلا صلاة ولا صوم ولا أي مظهر من المظاهر الطقوسية مطلوبة من الدرزي قبل ان يتخذ قراره بالإلتزام وبالتالي «يستلم دينه» وهذه أيضاً تستوجب تقييماً حول ارتكاب الكبائر أثناء مرحلة الجهالة كالقتل والزنى ، فإن كان هذا ، فهناك مستوى على درجات العقل لا يمكن للشخص أن يتعداها ، ويقال أن هذا المرتكب لإحدى الكبائرلا يسمح له بأن يقرأ الحكمة : الكتاب المقدس بل يقرأ الشروحات والتفسير .

(٢) روجيه كايوا ، الإنسان والمقدس : المقدس شرط الحياة وبوابة الموت : استبطان المقدس ، ترجمة سميرة ريشا (بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، ٢٠١٠) ، ص ١٨٩ .

(noa) ، والنوا لفظة بولينيزية معناها : «حر» وهي عكس التابو (tabou) : أي محرم . ولا توجد التابوهات الدرزية الخاصة بالجهال إلا ضمن التنظيم الإجتماعي والثقافي المجتمعي ، الذي ،يستبطن شيئاً من الديني . وسنأتي على هذا الموضوع بشيء من التفصيل في سياق القادم من هذا الكتاب .

يحيط العقلاء بالسرية التامة كل ما يقرأون من مقدس ، وتبقى الأمور الدينية حكراً عليهم ، أو يعتقدون أنها كذلك ، وأنهم يفعلون هذا بسرية ، فاليوم يكاد الموضوع ينفلت من أيديهم ، والكتب المقدسة قد طبعت في دور النشر ويتم تداولها في المكتبات . ولا ينطق رجال الدين بالمقدس إلا لرجل دين ، أو لمشروع رجل دين : أي أنه قد التزام حديثاً . فلنا أن نقول ، والحال هذه ، أن عقل العقلاء ، لا يسمح لهم إلا التكلم مع عقول مثلهم ، ويترك شأن الجهالة للجهلاء . وهنا لنا ان نسأل هل انحنى «العقل للنير» فرَضي بأن يُسمى جاهلاً؟ نسمح لنفسنا ، لغايات علمية يكون فيها البحث وإثارة التساؤلات مشروعاً وليس لغايات دينية أو نوايا ذات طابع ميتافيزيقي ، وكذلك ليس بغرض الدخول في جدالات تيارات فكرية تتربص ببعضها بمنطق مؤدلج في محاولة لوسم الآخر بالضلالة ، أن نكتب عما نعتقد أنها مفارقة غريبة : أن يوسَم مبدأ «الرضا والتسليم» بالعقل . فيما ، مَن ليس ، للآن ، عليه قيوداً للتفكير ، إن هو أراد أن يُفكر ، يُوسَم بالجهالة . ولنتأمل الإقتباس التالي من رسائل الحكمة المقدسة ، من الرسالة الموسومة بالرضى والتسليم إلى كافة الموحّدين وإلى جميع من شكّ في مولانا جل ذكره وفي وليّه قائم الزمان عليه السلام ، وكتبها حمزة بن علي :

«الحمد للأحد الصمد الأزل ، ومعلّ علّة العلل ، والعالي بلا شبه

ولا مــثل ، لـم يلد من العــقل الأول ، ولـم يولد من النفس الكامل المفضّل . ولم يكن له كفوء في العوالم والمحل ، الحاكم بذاته ، المنفرد عن مبدعاته ومصنوعاته . أحمده في السراء والضراء وأشكره في الشدة والرخاء . وسلمت جسمي الطبيعي الذي أظهره مولانا جل ذكره من اربع طبائع ونفسي الذي ينمو بها جسمي ، وفؤادي وما سكن فيه من الروح الزكيّة ، والعقل الكليّة ، والحكم الرومانية ، والعلم الجرمانيّة ، والفهم الجسمانية ، والهيولى الشعشعانية ، الذين بهم عرفت المولى جل ذكره ولحمي ودمي وشعري وبشري وجميع جوارحي إلى الإله الأكرم وحقيقة المولى الأعظم العالي المتعالي في القدم . ورضيت لروحي بجميع ما رضي لي به مولانا جل ذكره سبحانه . . . . .»[1] .

هل يستوي أن يقبع العقل ، مُقتنعاً ، بين التابوهات ، ويسلك مسلك «الرضى والتسليم» ، وينعت من ما زال يفكر جاهلاً؟ حيث يحمل معنى «التسليم» تعطيل التفكير ، إذاً أنا أفكر فأنا جاهل وأنا لا أفكر إذاً أنا عاقل .!؟ ولنا أن نتسائل ، عن الفرق بين هذا الكوجيتو الذي توصلنا له وبين الكوجيتو الديكارتي الأصلي الذي كان في فترة اتقاد للعقل في عصر التنوير» أنا افكر إذاً أنا موجود ، أنا لا أفكر إذاً أنا غير موجود»[2] . . . هذه تساؤلات قابلة للتعميم على كثير من مفاهيم

(١) رسائل الحكمة : الرسالة الموسومة بالرضى والتسليم . أنظر ، أنظر : رسائل الحكمة : الرسالة الموسومة بالرضى والتسليم ، (لبنان ، دار لأجل المعرفة ، ١٩٨٦) ، ص ١٧٦ .

(٢) على غرار تساؤل صادق جلال العظم في محض رده على نقد هادي العلوي لكتاب «ذهنية التحريم» الذي تناول دراسة لرواية سلمان رشدي «آيات شيطانية» . أنظرصادق جلال العظم ، مابعد ذهنية التحريم (قراءة الآيات الشيطانية ، رد على تعقيب) : تصحيح الأدب بالتاريخ ، (دار المدى للثقافة والنشر ، ٢٠٠٧) ، ص ٥٨ .

الفكر الديني لأديان أخرى أيضاً ، مع مراعاة خصوصية كل حالة ومعطياتها .

ولا بد لنا ، إذ نتطرق لظاهرة التقسيم السابقة ، من أن نناقش ظاهرة الردع المطبقة لحماية تماسك مجتمع العقّال ومنعه من الانحلال . حيث أن تجمع العقّال يحصن نفسه ، ضد اي انتهاك «لقوانين العقل الصارمة» أو الوقوع في أحد المحرمات ، أو حتى أحياناً إذا ارتكب اي من الأقارب فعلاً محرماً كان العاقل قادراً على منعه ولم يفعل ، برد قوي جداً هو «الإبعاد»[١] . إن الإبعاد هو عقاب قاسي يكون بموجبه الفرد العاقل مبعداً عن التجمع ، فإذا توفى ، أثناء الفترة المقررة لإبعاده عن مجلس العبادة ، لا يحتسب ممن «ماتوا على دينهم» وبعض رجال الدين يمتنع حتى عن دعاء الرحمة له . والإبعاد عقوبة صارمة بالمستوى الإجتماعي فالمبعد عن الجماعة ، في السويداء مثلاً ،لا يزوره أحد ولا يقربه أحد ، وإن كانت هذه العادات قد تقلّص حدوثها اليوم إلى حد كبير أو تكاد تكون تُذكَر كثقافة أو طقوس لا يراد لها الإندثار ليس إلا .

يقول الشاعر الكبير المتنبي ،وللمصادفة ، في العصر العباسي : الذي تبلور فيه هذا الفكر الديني :

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله
وأخو الجهالة في الشقاوة ينعمُ

---

(١) في اللهجة المحلية في السويداء تسمى : «البعدة» .

ثانياً: الدينيّ والثقافة

تنمو المقدسات، وبالتالي الدينيّ والطقوسيّ المعبر عنها، ضمن ثقافة معينة، فتتأثر بهذه الثقافة ليس فقط في التكوين البنيوي والمفاهيمي لهذه الأديان والمقدسات، بل أيضاً في العلاقة التي تربط الثقافة بالدين: قدرة كل منهما على الاستقلال عن الآخر وطبيعة التكامل، إن وجد، بينهما.

هناك الكثيرمن الظواهر تشكل جسراً يربط مفهوميّ الديني والثقافي، ويُرغَم المُقارب لمسألة أحدهما على العبور، جيئة وذهاباً، بينهما. ولكنني سأكتفي برحلة ذهاب وإياب عبر ثلاثة جسور منها وحسب وهي: العلمنة والعولمة والهوية.

إلغاء اللغة لصالح الكلام

إن العلمنة ،كما العولمة، وعلى عكس ما يبدو شائعاً اليوم، لم تنهي الديني أو تبعده أو تقلل من أثره، بل حوّلته إلى ديني صافي: أي دين منزوع عن ثقافته. ويبدو أننا إذا تفحصنّا آثار تكون هذا الديني الصافي نجد أن أهمها التجهيز لتصدير الأديان وتوسيع نفوذها ودخولها لمجتمعات غير مجتمعاتها. فيبدو عزل الدين عن الثقافة شرطاً أولياً ليصبح قابلا للتعولم: للتصدير وعبور الحدود، وتبدو آثار العلمنة على

الدين عوامل حاسمة في المساعدة على فصل الدين عن ثقافته اليوم وبالتالي في عولمته .

تكون الصيغة الأكثر تطوراً لهذا الفصل هي إنتاج ديني لا يَشترِط معرفة أتباعه به : أي لا يعزز المعرفة شرطاً للخلاص . بل يكفي التقديس والإنتماء لهذا الدين المنزوع من ثقافته لنيل الخلاص السرمدي . ولا زلت أذكر ذلك المشهد ، الذي استغربته كل الغرابه عندما رأيته في مدينة لاهور في الباكستان : شاهدتُ مجموعة من الشيب والشباب متأثرين حد البكاء ، أمام واعظ بباحة مسجد ، يتكلم بلغة غريبة لم تكن أياً من اللغات المحلية المستخدمة في لاهور والباكستان ، وليست بالمألوفة عندي ابداً ، فدفعني فضولي لسؤال أحد المستمعين ماذا يقول الشيخ؟ فأجاب : اجلس معنا بسرعة ، تعال ، إنه يدعو لنا ويُقربنا إلى الله ورسوله والقرآن الكريم . فسألتُ : وبأي لغة يتكلم؟ قال : إنها اللغة المقدسة ، لغة الله ورسوله وكتابه ، لا تعرفها إنها لغة الجنة ، إنها العربية . كنت على يقين أن هذا الواعظ يتمتم بألفاظ غريبة ، لا علاقة لها بالعربية لا من قريب لامن بعيد ، وكلمات تحتوي حروفاً كالعين والحاء والضاد التي يميّز الباكستانيون العربية بها ، وحوله قوم بخشوع ينصتون ، وينظرون إليه بعيونٍ اغرورقت فيها الدموع . عندما همس له صَديقي أن يوجد عربيٌّ بين الجموع ، هرب الواعظ التقيُّ ، المقصَّر ثوبه ، وقد أعفى لحيته وحفَّ شواربه . والغريب أن صديقي ، ابن المنطقة ، نصحني بأن ألزم الصمت ولا أبوح بسره لجمهوره لأنني ربما بهذا سأعرّض نفسي للخطر حيث أنهم ، أغلب الظن ، لن يصدقونني ، أنا حليق الذقن الذي يرتدي الجنز ، ويكذّبوا الشيخ الجليل .

نسوق هذه القصة لنقول أن الإنسان أصبح قادراً الآن على تقديس ما لا يعرف أكثر من أي وقت آخر، انتصر التدين على الدين وأصبح تجهيل العقل من ثمار العالم الحديث، والمعرفة الدينية لم تعد شرطاً للخلاص أو العبادة. إن دور تحفيظ القرآن في باكستان والهند وأندونيسيا وبنغلاديش وأفغانستان.. .إلخ تخرج طلاباً يحفظون القرآن بكل إتقان ولكن: دون فهم القسم الأعظم مما يحفظون. وهذا يؤكد الإستنتاج الرائع لأوليفييه روا:

«والحال أن اللغة، من حيث التعريف، هي في آن معاً حمّالة لثقافة وموضوع معرفة وأداة معرفة. إن إلغاء اللغة لصالح الكلام هو بلا ريب أكبر مثال على الجهل المقدس»[1].

وإني لا أكاد أدنو من مسألة الدين والثقافة، إلا وأذكر مقاربة أوليفييه روا الرائعة في كتابه الجهل المقدس :زمن دين بلا ثقافة (La sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture)، حيث يستنتج في هذا الصدد أن «الثقافة نسّاءة الديني» ويصبح الدين أحياناً مجرد تعبير عن هوية ليس أكثر. ومجرداً من كل ما هو ديني. ويلاحظ أن ثمة أديان كثيرة تحدد لنفسها هدفاً أن تهدي مجدداً إلى الدين أناساً ينتسبون إسمياً ولكنهم فقدوا كل معرفة دينيّة: هذا هو الهدف التي تسعى إلى تحقيقه حركات مثل التبليغ في الإسلام أو حركة لوبافيتش في اليهودية. فالمتعين عنهدهم هو إعادة ربط الإنتماء الأسمى بممارسة

(١). أوليفييه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ترجمة: صالح الأشمر، (بيروت، دار الساقي، ٢٠١٢)، ص ٢٢٨.

حقيقيّة . أصبح «بابا نويل» و«سانتا كلوز» أهم من المسيح في أعياد الميلاد وما عاد الناس يذهبون إلى قداس منتصف الليل إلا نادراً .

نلاحظ أن المقاربات السابقة تثير قضية الهاجس الديني الصافي في مواجهة الثقافة : أي تفترض أن الديني يميل للتبشير والدعوة ودائماً يطمح لزيادة أتباعه . وهذه المقاربة هي الغالبة ، ولكن هي ليست الحال في الدين الدرزي التوحيدي الذي أنهى باب الدعوة ، وكما يقول أحد الشيوخ الدروز : «لا نرحب بمن يأتينا ولا نأسف على من يفارقنا» . بالتالي تسعى الأصولية الدرزية ، بخلاف النزعة العامة ، إلى أن تتشبث بثقافتها ، لتحصين نفسها ، حيث لا طموح لها في أن تقوم بأي بتصدير لنفسها . ولكن هذا لا يكسر القاعدة التي توصل لها أوليفييه روا من ملاحظاته لسلوك الديانات الكبرى حول العالم : العلمنة تعزز الديني .

عند مناقشة فكرة العلمنة في المجتمع الديني الدرزي ، تأخذنا الأفكار والمعطيات الأولية إلى الحكم بأن العلمنة من صلب وتعاليم الدين الدرزي ، حيث أنه لا طموحات توسعية له وبالتالي لا طموحات سلطويّة ، وفعلاً لا توحي تصرفات رجال الدين بأي رغبة بالإستئثار بأي سلطة أو بأي رغبة في التدخل في السلطة غير الروحانية ، بل العكس ، في هذا المثال : الدرزي ،إن من ابتعد ، من العقّال ، عن الدنيوي ، كَثُرت تقواه . ولكن ولمقاربة أكثر دقة لهذا الحُكم : أي أن العلمنة من تعاليم الدين الدرزي ، نعود للمجتمع الدرزي ، المقسّم ، كما رأينا ، إلى جهال وعقّال . ونجد أن ضمن هذا المجتمع ما زال يضطلع رجال الدين بكثير من الدنيوي ، فمثلاً يُلزم الرجل ، وتُلزم المرأة ، وإن كانا منتميان إسمياً للديانة فقط ، على الزواج من داخل التجمع «داخل

الملّة» وهذا الإلزام ذو المنشأ الديني الطابع ، يوكل تنفيذه للثقافيّ قبل الديني ويكون هذا الثقافي المسؤول عن تنفيذه بصرامة . وهي كذلك الثقافة ، العادات والتقاليد والقيم المجتمعيّة ، من تُلزِم العلماني الرجل والعلمانيّة الأنثى أن «يُشَرعِنُوا» زواجهم لدى الشيوخ ، وإلا فالعقاب ثقافي . وكأن الثقافة هنا لم تكن نسّاءة الدين بقدر ما كانت متواطئة معه ، وهذا ربما يكون طبيعي لدين لم يقبل بغيرها ثقافة ، وكما سنرى بادلته الثقافة بدورها الإخلاص بأن كانت مغلقة تحصِّنُه ضد أي فكر «برّاني» ناقد . فإن كانت أبسط المعرفة ، التي نعبر عنها باللغة ، تفيد ببساطة بأنك إذا لم تعرف فكر وتعاليم دينك : أي أنك درزي بالولادة ومازلت من الجهلاء ، فأنت غير ملّزم بأن تنحني له ، فإن فعلت ذلك ، وإن تحت نير الثقافة ، فإنك لا تفعل إلا أن تحول اللغة إلى كلمات . هكذا يُعلِّم الدين من دون الكلام عن الإيمان ، هكذا يكون الجهل المقدس . وكم يصيب أليفييه روا الحقيقة عندما يكتب :

«يخلق الديني ثقافة ، ضمنياً في معظم الأحيان ، لأن الدين معيش هو ايضاً كثقافة . والإسقاط الثقافي للديني أمر لا مفّر منه . . . . ولا يمكن لآلية الحكم أن تعمل إلا إذا انتشر الدين المهيمن في ثقافة ، أي في منظومة رمزية وخيالية تبررّ النظام الإجتماعي والسياسي ، بيد أنها لا تجعل من الإيمان شرطاً للحياة المشتركة . إن الإمتثال وليس الإيمان هو الذي يقيم مجتمعاً : وفي هذا يكمن كل الفارق بين طائفة ومجتمع . . . . . لا يمكن لجماعة إيمان أن تكون ، كما أنها لم تكن يوماً ، مجتمعاً حقيقياً ، لأن تلك الجماعة تفترض واحداً من أمرين ، إما أن يكون المواطن دينيّاً صميمياً وعلى الدوام وهذا ما لا يمكن ان يستقيم بالإكراه ويحيل بالتالي على الفرد ، وإما يكون الديني

مفرغاً من بعده الديني كلياً ، لصالح معايير خارجية . »[1] .

وما أرى الدين المفرغ من بعده الديني كلياً إلا ثقافة تواطأت مع دين أو دين بدون ثقافة . وإذا كان ، كما ينوّه أوليفييه روا في مكان أخر ، المجتمع يؤسس بالسيادة ابتداء من امتلاك إقليم ، وهذا ما نعتقد أنه المفهوم السليم ، والمجتمع سياسيّ اولاً وليس دينياً قطعاً ، وإن كان يعبئ الدين في إقرار شرعية علاقات السلطة . فإننا والحال هذه لا نجد أنفسنا ، في المجتمع الدرزي ، إلا أننا أمام تحالف ثقافي ديني كوّن أدلوجة حكم سلطوية تمارس حكماً سياسياً استبدادياً . طبعاً هذه النتيجة تخيب آمال البعض العلماني الليبرالي ، الهارب من مما يسميه استبداد الإسلام والمسيحية ، فأخذ يغازل الدرزية وقد رأى بها الدين العلماني ، والذين طرحنا وجة نظرهم سابقاً دون نقدها في حينها . وكذلك يخيب أمل كل التوفيقيين الدروز الذين يحالون أن يقرنوا ، بشيء من التوفيق التعسفي ، النظام الاجتماعي الدرزي بالعلمانية والحرية الفرديّة .

تماهي الدينيّ والثقافي

غزت العولمة ، هذه الأيام ، كل مفاصل الحياة . وأكاد أجزم أنه لمن الوهم بمكان أن نعتقد بأن الأفراد والثقافات تستطيع أن تكون بمنأى عن تأثيراتها . بشكل عام ،نجد أن الدينيّ ، أمام ثورة التكنولوجيا والإتصالات وأمام «عصر المعرفة» والحدود المفتوحة ، يلجأ للأصولية لمواجهة الآخر الذي اصبح قريباً دائماً ، وكذلك يلجأ للأصولية ، وهذا

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٧٧ .

الأهم ، لتجهيز نفسه للتصدير للآخر ، فتقوم الأصولية بإنجاز الشرط الأساسي والأولي لجعل الدين قابلاً للتصدير : فصل الدين عن ثقافته . وهكذا تكون العولمة ، ودون سبق النية ، عامل مساعد في صناعة الأصوليّة ، إن لم نقل انها العامل الحاسم والأساسي . وتكون «الأصولية هي شكل الديني الأفضل تكيفاً مع العولمة ، لأنه يضطلع بإزالة هويته الثقافية الخاصة ويتخذ من ذلك أداة لطموحه إلى العالمية»[1] . وبالتالي يصنع أفراداً أصوليون و«غرباء» عن أي ثقافة ، وهذا نلمسه في النشيد الذي ذاع صيته والذي ينشده غالباً المجاهدون المسجونون في دول إسلامية ويقول النشيد :

غرباء ولغير الله لا نحني الجباه
غرباء وارتضيناها شعارا في الحياة

إن تسأل عنّا فإنّا لا نبالي بالطغاة
نحن جند الله دوما دربنا درب الإباة

لا نبالي بالقيود بل سنمضي للخلود
فلنجاهد ونناضل ونقاتل من جديد
غرباء هكذا الاحرار في دنيا العبيد[2] .

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .

(٢) هذا كان ، حسب البعض ، مستوحى من حديث نبوي :«بدأ الإِسلام غريباً ، وسيعودُ كما بدأ غريباً ، فَطُوبَى للغُرباء» .

والسؤال ماذا لو كان العكس : أي لو كان الدين بدون طموح توسعيّة وبدون رغبة بالعالمية ، كمثالنا الدرزي؟ هذا يعني أن الأصولية في هذه الحالة لا تلتقي مع التوسعيّة بل تسعى ضد حدوثها ، وكذلك نعرف أن الأصوليّة الدرزيّة «لا تأسف على من يغادر الدين الدرزي»[1] . فإذاً رد فعل الأصولية الدينية ، والحال هذه ، هي عكس النزعة الدينية العامة المتمثلة في التحرر من الثقافة بهدف تحقيق طموح العالمية . بل يحدث العكس تماماً : تُعَزَّزُ أدلوجةُ تحالفٍ دينيّ ثقافيّ في المجتمع الدرزي حتى التماهي بين الدين والثقافة ، وفي بعض الأحيان يصبح المراقب عاجزاً عن التمييز بين ما هو دينيّ وبين ما هو عادات وتقاليد وثقافة .

تساعدنا اللغة ، وملاحظة التشبع المعرفي لكلمات معينة في الثقافة ، في فهم هذه الظاهرة : أي ظاهرة التماهي الديني الثقافي . وسنأخذ مصطلح «بني معروف» مثلاً ونناقش ، باختصار ، معناه ودلالاته ، في محاولة للاقتراب أكثر من طبيعة هذا التماهي الديني الثقافي .

إن مصطلح «بني معروف» هو مصطلح يطلق على الدروز ، وهم

---

(١) حسب ما روى لي أحد شيوخ الدروز أن من يرتد عن الدرزية ، أو يتزوج من غير درزية ، فإنه يعود لأصله الذي هو كان عليه في اجيال سابقة : أي أنه تقمص روح درزي ولكنه ما كان ، في جيل سابق ما ، هو ما سيعتنقه في هذا الجيل ، لذلك هذا موضوع قدريّ سيتم عاجلاً أم أجلاً ولا جدوى من محاولات صدّه . بل يجب تركه يفعل ما هو عازم عليه ، وأضاف بالحرف الواحد : «هو ليس منّا وأمره لا يعنينا» .

أنفسهم يحبّون ، كما يقولون في الثقافة الشعبيّة ، أن «يُكنَوّن به» ، حتى أن كلمة «معروفيّ» أو كلمة «من بني معروف» أصبحت مرادفة لِلَفظة «الدروز» . فتجد أنها كلمة لطيفة ، غير طائفيّة ، محببه للدروز أنفسهم ، ويناديهم بها غالباً جيرانهم (في سهل حوران والأردن) . ولكنني وجدت من تقصي المعنى الحقيقي للمصطلح أن معناه دينيّ خالص .

تعني المعرفة في الديانية الدرزية : «ما شوهد من اللاهوت بصورة الناسوت» ، وبنو معروف هم : «الذين حظوا بمعرفة اللاهوت في صورة الناسوت»[1] . بالتالي يحيلنا المصطلح إلى بعد ديّني خالص ومخصوص ، فالمقصود بـ«الاهوت بصورة الناسوت» هو «تجلي» الله على الأرض بصورة إنسان ، وهي الفكرة التي تُميز الدين الدرزي . ولكن إن تَتَبُّع معنى هذا المصطح في وسط مجتمع الدروز لا يجعلنا نجد ، إلا نادراً جداً ، أن يحيلنا أحد إلى هذا المعنى الدينيّ . وفي الغالب أخذ المصطلح دلالة ثقافيّة تتعلق بالتراث والعادات والتقاليد الأصيلة وبتاريخ الفروسيّة والذود عن الوطن ، له دلالات تحيل إلى الأصالة والشهامة ، يحمل دلالة الكرم وإكرام الضيف والحرص على راحته . هذه الدلالة الثقافيّة للمصطلح تشكل «التشبع المعرفي» للمصطلح في كل استخداماته في الشعر الشعبيّ والتراث الموسيقي في السويداء . وبالتالي أصبح الدينيّ ثقافيّ خالصاً تماهى مع ثقافته مكوناً هويّة دينيّة جديدة لا تنفصل عن الثقافة وتتماهى معها إلى أبعد الحدود ، أميل إلى تسمية هذه الظاهرة : «أدلوجة التجمع الدرزي» .

---

(١) عن ثبت الكلمات ومعانيها الباطنيّة في مقدمة دار «لأجل المعرفة» لرسائل الحكمة ، مأخوذة عن كتاب «الدرر المضيّة واللمع النورانيّة» .

وهذة الأدلوحة مرتبطة ، كما سنرى ، وإلى حد بعيد بالتاريخ والمكان .
هذه الحالة ، التي يدير فيها الدين الأحداث من الخلف ، دون ان يعرفه الناس ويتعلموه ، هي حالة سياسيّة بالدرجة الأولى ، تتكون فيها أيديولوجيا تماهي كثيراً بين الثقافة والدين ، فلا يعود الدين ديناً ، ولا تعود الثقافة طبيعيّة ، وبالتالي تَعتزّ الهوية بالثبات وتقاوم التغيير وتبحث عن الانتماء الذي يتناغم مع الأيديولوجيا . ينقل أوليفييه روا قصة شائعة في بلفاست : «عند تقاطع شارعين أحدهما برتستانتي والآخر كاثوليكي ، يفتح بقال بنغلادشي متجراً صغيراً ويستقبل زبائنه من الجانبين : ذات مساء شتائي يدخل عليه رجل مسلح يرتدي قناعاً ويصوّب مسدسه إلى صدغه سائلاً : «كاثوليكي أو بروتستانتي» فيجيب : «و لكني مسلم» فيقول المسلح «أردت أن أقول : مسلم كاثوليكي أو مسلم بروتستانتي؟» . فبالتأكيد يشكل غياب انتماء وطنيّ سياسي صحيّ ، فرصة لنمو بذور الانتماءات والهويات المريضة .

اللغويَ الزمكانيَ بديلاً للعرقي

رأينا إذاً ،في الحالة الدرزية ، اتحاداً ، أو تماهياً ، بين معلم دينيّ وبين معلم ثقافي ، وتروي الأنثربولوجيا عن حالات كثيرة تشبه ذلك ،نجد أن الأغلبيّة الساحقة من هذه الحالات يتحد فيها الدين مع هويّة عرقية أو قومية حتى يضمحل البعد الديني الصافي ويتحول بدوره إلى معلم ثقافي أو معلم قوميّ . وتفحّص «أولفييه روا» ما أسماها لعبة الذهاب والإياب بين المعالم الدينيّة والثقافيّة من خلال بعض الأمثله[1] . ونجد

(١) أولبفييه روا ، الجهل المقدس ، زمن دين بلا ثقافة : من الحضارة إلى التعددية الثقافيّة ، ترجمة : صالح الأشمر ،(بيروت ، دار الساقي ،٢٠١٢) ، ص ١٢١-١٢٧ .

من المفيد لتكوين نتيجة أن نستعين منها بمثالين هما : سيريانيّو ترابدين ، والباميريون .

إن سريانيو ترابدين في تركيّا يعرفون بميزتين هما : اللغة الاراميّة الجديدة والانتماء إلى الكنيسة الأرثودكسية السريانيّة . وأن تكوّن مسيحياً ، بالنسبة لهم يعني أن تكون سريانيّاً ولست تركياً ولا كرديّاً . وحتى السريان الذين لغتهم الأم التركيّة يعتبرون ذلك حدثاً عارضاً ويؤكدون أنهم من أصل سرياني . ويلاحظ روا أن الحال يختلف بالنسبة لسريانيو البلدان العربيّة ، فيجد ان هؤلاء يستعربون ، لغوياً و ثقافيّاً ، وبخلاف تركيا فإن حالات التزاوج مع الطوائف المسيحية الأخرى كثيرة ، ويرى أن ذلك لأن الفئة (عرقي عربي ومسيحي) تكتسب معنى لا تكتسبه بالمقابل مقولة عرقي تركيّ ومسيحي . فالمسيحية السريانية لا تجتمع مع أن تكون تركيّاً . ثم إن كنيسة أنطاكية الأرثودكسيّة السريانية ، التي تتخذ من دمشق مقراً لها ، تضم من المتكلمين بالعربية اكثر ممن يتكلمون السريانية والبطريارك وبطرياركها الحالي ، منذ ١٩٨٠ مار إغناطيوس عربياً[1] وقد قال لأوليفييه روا ، في مقابلة شخصيّه أجراها معه في عام ١٩٦٩ ، أنه يعتبر الهوية السريانية

---

(١) هو سنحريب بن بشير عيواص وحسيبة عطو ولد في الموصل ـ العراق في الحادي والعشرين من شهر نيسان سنة ١٩٣٣ وهو سليل أسرة عراقية عريقة ويحمل الجنسية اللبنانية . انتخبه المجمع الأنطاكي السرياني الأرثوذكسي المقدّس بالإجماع بطريركاً لأنطاكية وسائر المشرق ورئيساً أعلى للكنيسة السريانية الأرثوذكسية في العالم أجمع بتاريخ ١٩٨٠/٧/١١ . وتمّ تنصيبه في كاتدرائية مار جرجس بدمشق في ١٩٨٠/٩/١٤ باسم مار إغناطيوس زكا الأول عيواص .

دينية صرف وليست عرقيّة . وكل مؤمن بالكنيسة السريانية هو سيرياني وتحدد الكنيسة السريانية نفسها من خلال تاريخها : بطريركيّة أنطاكية ، والقطيعة مع المجتمع الخلقيدوني في عام ٤٥١ ، ومراعاة الشعائر الدينية باللغة السيريانية الخاصة بالكنيسة (وهي لغة ميتة لا يفهمها المتكلمون بالسريانية الحديثة) . ولكن يحافظ السريان ، الذين ينتشرون في عدة دول من العالم منها ألمانيا والنمسا والسويد وفرنسا وبريطانيا والمنطقة العربية ، على اللغة السيرانية الحديثة التي هي غير لغة الكنيسة ، ويتعزز هذا الحفاظ من الرغبة في تفضيل الزواج داخل الطائفة نفسها والذي يحتاج للغة مشتركة . والحال أن اللغة السريانية لم تكتب في يوم من الأيام وذلك لأن سريانيّة الكنيسة تقوم مقام اللغة المكتوبة . ولكن استطاع باحث لغوي سرياني شاب الحصول على تمويل من الحكومة السويدية لتثبيت اللهجة السريانية في لغة مكتوبة بأبجدية لاتينية وهي لغة استعملت من بعد لتعليم الاطفال اللغة السريانيّة . ويعلق اوليفييه روا هنا على هذا :

« . . . إذاً لدينا مثال نموذجي على اختراع لغة شرقية على يد دولة غربية ، والتحويل اللاحق لطائفة دينية إلى جماعة عرقيّة – لغويّة» .

لكن يلاحظ روا أنه يمكن ايضاً العثور على دينامية معكوسة : ففي سبيل إضعاف الهويّة العرقيّة للمسيحيين أوجبت الحكومة التركية في ثلاثينيات القرن العشرين أن تكون النصوص الدينيّة مكتوبة باللغة التركية . وبالتالي هذا أدى لأن يقرأ بعض الراشدين الكتب المقدسة للمرة الأولى حيث أنهم كانوا قد تعلموا في الجمهورية الكمال أتاتركيّة ولا يعرفون اللغة السيريانية . وبعدها تحولت عائلات كثيرة إلى

البروتسانتية (حسب شهادة الكاتب) وهنا :

«لقد أدى اختفاء الثقافي إلى إعادة صياغة المعلم الديني ، نحو عالمية مجردة من الهوية الثقافية»

باختصار : ماحدث أن العولمة أدت للتخلي عن العرقي لصالح الديني في حالة مثال السريان الأتراك ، إن نفس الديني صنع جماعة «عرقيّة لغوية» في السويد . وهكذا فإن طريقة اتصال العرقي والديني هي التي تحدد الواقع الهوياتيّ الجديد . هل أنتمي لعرق أم أنتمي لدين؟

نأخذ ، قبل الملاحظة ، مثل آخر وهو الباميريون الإسماعيليون :

يعيش الباميريون في أسيا ويتكلمون اللغات الباميرية (pamiris) كلغتي الشوغنى والواخي ، وتجد أيضاً في المنطقة سنة يتكلمون هذه اللغة ، وهناك أيضاً اسماعيليون يتكلمون اللغة الفارسية في كايان في أفغانستان[١] . وجد اسماعيليو طاجيكستان ، أصحاب القومية الطاجيكية : الناطقة بالفارسية والمنضمين للمعارضة الإسلامية- الديمقراطية ، أنفسهم في الإتجاه المعاكس لإخوانهم في أفغانستان : القريبين جداً من الشيوعيين ضد الأصولية الدينية . طرحت هذه

(١) لقد زرت شخصياً مناطق جبلية في منطقة شمال باكستان تحديداً منطقة غلغت (Gilgit) (هنزا ، اسكردو وغاغوش . . .إلخ) وهناك يعيش سكان اسماعيليون ، إلى جانب سنة وشيعة ، ويتكلم أغلب الإسماعيليين لغة اسمها : البرويشسكي (Burushaski) وخصوصاً في ياسين (Yasin) وناغار (Nagar) وهنزا العليا (Upper Hunza) .

الأحوال سؤال حقيقة الانتماء الإسماعيلي بين أن يكون متماهياً مع العلمنة أو إسلامي مستقل أو إسلامي شيعي أو إسلامي بعامة .

هنا ، برزت مؤسسة الأغا الخان : التي تتخذ من فرنسا مقراً لها ، وأخذت على «عرقنة الانتماء الإسماعيلي» وأطلقت منذ عام ١٩٩٠ برامج تربويّة وتنمويّة تربط مجدداً ما بين مختلف الجماعات الإسماعيلية في أفغانستان وأسيا الوسطى والصين وباكستان ، وبذلك برز معيار عرقي جديد للجماعة الإسماعيلية .

فما حدث هو صناعة تحويلية للديني إلى عرق متعدد اللغات .

نلاحظ في الحالتين : أولاً : إن الحاجة إلى الانغلاق لتعزيز وحدة الطائفة أمام خطر خارجي (فكر الزواج من ضمن الطائفة عند السريان للحفاظ على الجماعة ، والحاجة لتوحيد اسماعيلي أسيا المختلفين سياسياً) أدى إلى عرقنة الدين : أي تشكيل عرق من جماعة دينية . ثانيّاً : تؤدي العولمة للتخلي عن العرقيّ أمام الديني وبالتالي تكوين الديني المعولم القابل للتصدير . فتعمل الإسماعيلية على مستويين : الأول ما تمليه الحاجة للحفاظ على الجماعة والإنغلاق عن الآخر ، وبالتالي تلعب مؤسسة الآغا خان دور المُعرقِن للدينيّ . وعلى المستوى الثاني تلعب لعبة العالمية التي تلغي العرق وتكوّن ذلك الديني العابر للقارات أي المعولم القابل للتصدير وهذا ، ربما ، هو التفسير النفسي لسلوك مؤسسة أغا خان بأن تقوم ببذل قصارى جهدها لتطوير برامج تذهب إلى ما هو أبعد من الطائفة .

إذاً تبدو فكرة العرق أو صناعة عرق ، هي الملجأ الديني في سبيل تحقيق الانغلاق على جماعة وحمايتها من الآخر مثل العرق الإسماعيلي الممثل بمؤسسة الآغا خان . فيما التخلي عن العرق

الأصلي ، غير المصنوع ، لصالح الديني يشكل خطوة باتجاه عولمة الدين وإطلاقه .

نعود لمثالنا وحالة المجتمع الدرزي : المغلق والذي ، كما رأينا سابقاً ، تتماهى فيه الثقافة تماماً مع الدين ، وأصوليّته الدينية لا تتحمل تقديمه كدين عالمي . ونطرح السؤال ما بديل العرقي ، ضمن المعنى السابق للعلاقة بين العرق والدين في الحالة الدرزية؟ ما هو شكل الانتماء في المجتمع والذي يُرضي نزعة أدلوجة التجمع الدرزي في التميّز؟ .

إن عروبة الدروز أمرٌ ، حسب رأيهم لا يقبل النقاش ، وإنهم يدللون على ذلك بشجرة أنسابهم العربية وكذلك يدللّ سليمان أبو عز الدين على أن أصل أسماء الدروز كلها عربي ، ويذكر أمثلة كثيرة في مقالة له حول اصل الدروز في مجلة المقتطف عام ١٩٣٠ ، ويذكر حجة أخرى مفادها أن الدروز من أصح من نطق اللغة العربية بلهجاتهم المحلية فهم يلفظون الحروف العربية بالشكل السليم . فلا ينطقون القاف «همزة» وكذلك حروف كالظاد ، الذال . . . ، التي تنطق في سوريا ولبنان بشكل خاطئ ، تنطق ، كما كل الحروف ، بشكل سليم عند الدروز سواء في سوريا في السويداء ، أو في لبنان في عبيّة في الشوف .[١] ويقول شكيب أرسلان عن الدروز : «لفظهم بالعربي الفصيح . . .لا

---

(١) عن عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الإسلاميين ، الدروز : الحجج التي يسوقها الدروز على عروبتهم ، أنظر :

http://muhammadanism.org/Arabic/book/abdel_rahman_badawi/druzes.pdf

يساويهم فيه أحدٌ من جميع سكان سورية»[1] .

ولكن من الواضح جداً أن هذه العروبة ، رغم التأكيد عليها ، لم ترضي النزعة الدرزية في التميز ، فلم تكفِ وحدها يوماً في تحديد انتماء واضح يناسب الحالة ، فمسألة الانتماء العربي ، باستثناء عامل اللغة ، بحد ذاتها مسالة ضبابيّة المفهوم ، في كل العالم العربي ،و أيديولوجيّة الطرح غالباً . ومن الطبيعي ، ألا تكفي للتعبير عن الأيديولوجيا الدرزية بكل جوانبها . ولكن على الأقل مصطلح درزي أصبح كافياً للفهم أن المقصود «عربي درزي» : لغته الأم العربية وأصوله عربية . هذا المفهوم راسخ ، إلى الآن[2] . وتضيف الأدلوجة الدرزية للبعد العربي ، مستفيدة من محطات «بطولية» في التاريخ ، كالثورة السورية الكبرى التي قادها الزعيم الدرزي سلطان الأطرش ، فهماً اجتماعياً للتاريخ يرضي طبيعتها النزّاعة للانغلاق ، ويظهر ذلك واضحاً في التراث وفي أغاني تمجيد بطولات الثورة التي خاضها «بنو معروف» وأدت لتحرير سوريا من الاستعمار الفرنسي . وأيضاً للمكان : جبل

---

(١) عن المصدر نفسه حيث وضّح البدوي : «شكيب رسلان : «النقد التاريخي وعروبة آل معروف» ، مقالة في مجلة « المجمع العلمي العربي بدمشق» ج ٦١ (سنة ١٩٣١) ص ٤٥٥ . وقد رد فيه رداً محكماً مفحماً على الفروض العابثة البيانية التي اقترحها بعض العابثين من الأوروبيين في أصل الدروز» .

(٢) وربما يتغير التوصيف في المستقبل مع تزايد ظواهر الهجرة ووجود تجمعات درزية بتزايد لم تنطق بالعربية يوماً ، خصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا . وبعض دول أمريكيا الجنوبية كفنزويلا . بعضهم الآن لهم مواقعهم على الشبكة العنكبوتية وبدأوا بالتعرف على الدين الدرزي بثقافة غير العربيّة .

العرب ، دلالة خاصة فهو مكان الدروز ويسمى باسمهم ، كما أُريد له أن يكون جبلاً للدروز وخصوصاً بوجود المقامات الدرزية المقدسة والتي تسمى «مزراً» وهي ، على ما يقال ، قبور لأولية صالحين ومقدسين . كل هذا يعطي هوية للمكان ، كما ويعطي الإنسان هوية تُستمد من المكان .

شكلت نزعة الأدلوجة الدرزية في الانغلاق ، في اللاوعي الجمعي ، ثلاثية الانتماء الدرزي (اللغوي الذي يتم التأكيد على أنه الأكثر قرباً للعربية الفصحى ، قدسية المكان الدرزي ، التاريخ البطولي الذي تأسطر أحياناً) ، صيغة توافقية توفيقية للانتماء الدرزي تكوّن ما يمكن أن نسمّيه «الإنتماء اللغوي الزمكاني» .

إن هذا الانتماء يتسم بالثبات ، ويقوم بترجمة البرّانيّ لجوانيّ[1] ، فإن كان البرّانيّ قابلاً للأدلجة هُضم وإن لم يكن قابلاً رُفض ، وبالتالي لو عدنا إلى العولمة التي تُلغي ، كما رأينا ، من أهمية العرق وتُكوِّن دينياً معزولاً عن الثقافي وقابل للتصدير ، فسنجد آلية مثيرة للدهشة للمجتمع الدرزي يستطيع من خلالها الخروج مغلقاً ، كما كان ، أمام تأثيرات الإنفتاح الخارجية والعولمة : التي تتحول أمام ، هذه الآلية ، لسيادة مغلقة (autarchy) :

رأينا سابقاً أن العولمة تلغي العرقي والثقافي والانتماء لصالح الديني فتتم العودة للأصولية ، وفعلاً هكذا تفعل الآن مع الدروز ، فتؤثر

---

(١) البرانيّ والجواني مصطلحين دينيين وثقافيين معروفين في المجتمع الدرزي فعلى المستوى الأول الجواني هو اقتراب الدين من خلال الكتاب المقدس والبراني هو قراءة الشرح دون قراءة الكتاب . وعلى المستوى الثاني يعني الجواني داخل الطائفة والبراني هو «ملّة برّانيّة» أي غير درزية .

على الانتماء الزمكاني وتلغيه أو تكاد . ويتم ، ككل الأمثلة ، العودة للأصولية . لكن ما يثير الدهشة أن الأصولية الدرزية هنا ،و على عكس الشكل العام للأديان ، لا تفرح بهذه العودة وتنطلق للعالمية : بل تعود الأصوليّة معززةً الانتماء الزمكاني بأثر عكسي . والنتيجة أن العولمة بتدميرها للانتماء الزمكاني قامت بتعزيزه من جهة أخرى ، وبالتالي تعزيز الانغلاق بآليات العولمة ذاتها .

إنها حالةٌ يُجهِض فيها الدينيّ ، الذي يدير من الخلف ، كل محاولات لإنتاج ثقافة جديدة . وإن يحتاج المرء جهداً من الملاحظة والتمحيص لاستنتاج ذلك ، فإن هذا لا ينفي أننا أمام حالة لا تختلف عن حالات واضحة يتسبب الدين فيها في إجهاض كل محاولات قيام ثقافة جديدة ، في الباكستان مثلاً ، ولكن كل بأسلوبه وآلياته . وفي كلتا الحالتين ، وحالات كثيرة قابلة للتعميم ، ينطبق عليها قول أوليفييه روا :

«ها نحن أكثر من أي وقت مضى في غمار الجهل المقدس ، وذلك ان سيادة المعيار الديني تجهض كل محاولة لإقامة ثقافة» .

وجب التنويه أن القلة من المسيحيين الذين يعيشون ويستقرون في الجبل بين الدروز يمكن ان نسميهم ، وبكل دقة في الوصف ، «الدروز المسيحيون» . حيث أنهم تبنّوا هذه الأدلوجة تماماً ، فأصبحوا مؤدلجين بها بالمعنى الثقافي وإن اختلف يوم العيد ، وهذا في الحالات الطبيعية ، وهي الغالبة ، فيبدو المشهد في غاية التجانس . في المواقف المصيرية أو المفصلية ، يكون لهم مرجعية دينية تتدخل لتذكرهم بانتمائهم المسيحي ، وبالتالي يحكم العلاقات بين الطائفتين ، في هذه الحالة ، مبدأ التسليف الإجتماعي .

براءة المفهوم الديني من الطائفي

إن موضوع الطائفية موضوع طويل ومتشعب، ربما يحتاج لبحث كامل، وليس هذا الكتاب بهذا الصدد، إنما وجب التنويه لمبدأ علاقة الطائفي بالديني ومقاربة المفهومين .لا نغفل دور العامل السياسي، الذي يمتلك مفاتيح اللعب بالأوراق الطائفية، فيؤثر في الذهنية العمومية . هنا نحن نميل للرأي الذي يقول بأن الطائفية هي مفهوم سياسي وليس ديني، فالتدين والدين ليسا طائفية، إنما الطائفية هي استغلال الدين واستعماله وتوظيفه في خدمة أهداف ومصالح سياسية : التي يمكن أن تنتج مصطلحات كالأقليات ومقارباتها الطائفية الأخرى، فتُمكّن من صنع ورقة سياسية، من الديني، تستطيع تشويه الكثير من مفاهيم التطور الطبيعي للمجتمعات .و الدين والمقدس ليسا مركز هذا الموضوع أو غاياته بل العكس تماماً، وكما استخلص برهان غليون في مناقشته للمسألة الطائفية :

«تعكس الطائفية تدهور الحضارة وتترجم انحطاط الأخلاق واندثار المعنى . . . ترى الأكثر عنفاً في الحرب الطائفية والأكثر حماساً لها، هم أولئك اللذين ينكرون الدين بشكل عام أو لا يمارسونه ولا يعتقدون به فعلاً، والذين لا يؤدي الدين أي دور مهم في صياغة سلوكهم الحياتي اليومي . فهؤلاء ليس لديهم أوهام كبيرة، ويعرفون أن ما يقومون به هو سياسة محض، وأن الدين ورقة يمكن لعبها طالما أن هناك أناس حساسون لعقيدتهم الدينية وحريصون على الدفاع عنها»[١] .

---

(١) لفهم تفصيليّ للصناعة الطائفية أنظر : برهان غليون : المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢) .

وهكذا نقول : لا يكاد يوجد سلوك إنساني إلا ويتدخل الدين في صناعته ، بشكل أو بآخر ، كفاعل أساسي أو ثانوي ، إلا الطائفيه فهي تجعل من الدين مفعولاً به لفاعلٍ سياسيّ .

الفصل الثاني

الثقافة

أولاً: مقدمة مفاهيميّة

«تعريف الثقافة بالمطلق غير ممكن ، وإذا أمكن فهو غير مفيد»

الطاهر لبيب

إن لفظة «ثقافة» (culture) هي لفظةٌ واسعة الدلالات والمقاصد ، لها من الإستخدامات الكثير بحيث أنها كثيراً ما تُبتَذل ، وكثيراً ما تُحمَّل أقل أو أكثر مما تَحمِل . وتتعدد مقاربات المفهوم باختلاف الزاوية العلمية التي يُنظر منها للظاهرة ، كأن نقول : الثقافة من منظور علم الاحتماع ، أو الثقافة من منظور الأنثربولوجيا أو الإثنولوجيا . . .إلخ .

قبل البدء بالكلام عن الثقافة ، والنظر في ثقافة مجتمع ، نجد أن بعض التحديد لمفهوم الثقافة ، وإن باختصار شديد ، سيأخذنا لمنحى المقاربة الأدق لما سيتبع من تَتَبُّع لمفاهيم وظواهر ثقافيّة .

يرى عالم الأنثروبولوجيّا البريطاني تايلر (Edward Burnett Tylor) (١٨٣٢-١٩١٧) أن الثقافة هي «الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع .» فالثقافة هي فعلٌ مُكتسب وغير موروث بيولوجياً . وينظر تايلر إلى الإنسان بوصفه «كائن ثقافي» فيرى بوحدة الثقافة

الإنسانية[1] . وكان هناك تردد بين مفهومي حضارة وثقافة انتهى إلى تفضيل ثقافة على حضارة ضمن التعريف السابق .

ويعرّف عالم الاجتماع والأنثروبولوجي الفرنسي ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) (١٩٠٨-٢٠٠٩) كلّ ثقافة بأنها : «مجموعة انساق رمزيّة تتصدرها اللغة وقواعد التزاوج والعلاقات الإقتصادية والفن والعلم والدين . كل هذه الأنساق تهدف إلى التعبير عن بعض أوجه الحقيقة الطبيعية والحقيقة الاجتماعية ، وأكثر من ذلك إلى التعبير عن العلاقات التي ترتبط بها كل من هاتين الحقيقتين بالثانية ، وتلك التي ترتبط بها الانساق الرمزية ذاتها بعضها ببعض .» وبغية عرض العلاقة بين الثقافة الكونية (الواحدة) التي هي الثقافة الضرورية لكل حياة اجتماعية أو ما قبليات المجتمع الإنساني ، وبين الثقافات الخاصة (المتعددة) يستخدم ليفي ستروس استعارة لعبة الورق :

«الإنسان هو مثل اللاعب الذي يجلس على الطاولة متسلماً تلك الأوراق التي لم تُخلق ، إذ أن لعبة الورق مُعطى التاريخ والحضارة . . . كل توزيع للأوراق ينتج عن تمييز حادث بين اللاعبين ، وهو ما يتم خارج إرادتهم . من التوزيعات ما يتقبل بخضوع ولكن كل مجتمع ، كما كل لاعب ، يترجمها إلى مفردات أنساق عديدة يمكن أن تكون مشتركة أو مخصوصة : قواعد لعبة أو قواعد تكتيك . ومن المعلوم تماماً أنه باعتماد التوزيعة نفسها لا يؤدي اللاعبون المباراة نفسها على الرغم

---

(١) أنظر ، دنيس كوش ، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية : ابتداع المفهوم العلمي للثقافة ، ترجمة منير السعدي ، مراجعة الطاهر لبيب (بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٧) ، ص ٣٠-٣٣ .

من أنهم ، وباعتمادهم توزيعة ما ، لا يمكنهم أن يؤدوا أية مباراة كما يريدون لأنهم ملزمون في ذلك بالقواعد»[1] .

إن مقاربة ليفي ستروس السابقة للثقافة هي ما يسمى الفهم البنيوي للثقافة . كما أن ستروس يطرح العلاقات بين ما أسماها الثقافة الكونية : التي يتحد ضمنها الناس جميعاً في الفهم ، وبين الثقافات المتعددة الإنسانية وهذا يلفت الإنتباه إلى العلاقات بين مختلف الثقافات ، وإلى التأثر والتأثير بين الثقافات . وأعطى هذا التثاقف (acculturation) ، بالتالي ، مجالاً للتطور الإبستمولوجي لمفهوم الثقافة . وكذلك لأهمية فهم الدلالة قبل المقارنة : دلالة الأشياء ضمن ثقافة معينة تختلف عن دلالتها ، نفسها ، ضمن ثقافة أخرى . واقترح هرسكوفيتس أثناء تحليله لظاهرة التثاقف مفهوماً جميلاً جداً هو «إعادة التأويل» ويعرف بأنه : «الصيرورة التي تسند بها دلالات قديمة إلى عناصر جديدة أو التي تغير بها قيم جديدة الدلالة الثقافية التي كانت لأشكال قديمة»[2] .

إذا انفكّت أو تعطلت العلاقة بين الثقافة والمجتمع ، سيؤدي ذلك بالضرورة إلى ضبابية في فهم الفعل الاجتماعي ، ذلك لأن الفعل الاجتماعي لا يمكن أن يأخذ دلالاته إلا من خلال الثقافة وبالتالي تعطيل العلاقة بينهما يؤدي إلى تعطيل الدلالة . وهذه الثقافة المجردة : المفصولة عن مجتمعها ، هي ثقافة بلا مثقفين وتحمل أفكاراً لا فكر ، هي «تقافة المتخيل ، ثقافة غير الواقعي الذي لم يعد فيه ربط ممكن بين

---

(١) المصدر نفسه ، ص٧٨-٨٠ .

(٢) المصدر نفسه ص ٩٦ .

الذات والموضوع . هي ثقافة الناس جميعاً أي ثقافة لا أحد . إنها ثقافة خفيّة الإسم ، لا باعتبار منتجها فحسب ، إنما ايضاً لأنها لا مكانية ولا زمانيّة . إنها أكثر فأكثر ، ثقافة بلا ذاكرة : كل مشهد منها ينسيك ما قبله ، كما هو حالها في التلفزيون»[١] .

لا يمكن ، إذا ما عدنا للحظات التأسيس ، أن نفهم أي ثقافة بأنها مستقلة في نفسها استقلالاً مطلقاً ، كما لا يمكن أن تكون أي ثقافة تابعة بالشكل الكامل والمطلق . وبالتالي إن ذلك النقاء الثقافي هو لا يكاد إلا أن يكون طوبى وحسب . وليست الثقافة إلا «صيرورة دائمة من البناء والهدم وإعادة البناء ، وما يختلف هو أهمية كل مرحلة تبعاً للوضعيات . وربما توجّب استبدال كلمة «ثقافة» بكلمة «تثقُّف» (culturation) (و هي متضمنة ، بعدُ ، في كلمة «تثاقف» للتأكيد على بعد الثقافة الديناميكي»[٢] .

وإذا قاربنا مفهوم الثقافة من منظور الهوية ، فإنها : أي الثقافة ، تصبح الحامل الاساسي لذات الأفراد والجماعات ، وتصبح تُحيلنا إلى الأصالة والتجذر والانتماء . وعندما نظر محمد عابد الجابري للثقافة من هذا المنظور قال أن الثقافة هي :

«ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز

---

(١) الطاهر لبيب ، مجلة المستقبل العربي : ثقافة بلا مثقفين : من الملحمي إلى التراجيدي ، العدد ٢٨٢ ، (آب/ أغسطس ٢٠٠٢) .

(٢) دنيس كوش ، مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية : دراسة العلاقات بين الثقافات وتجديد مفهوم الثقافة ، ترجمة منير السعدي ، مراجعة الطاهر لبيب (بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٧) ، ص ١١٢ .

والتعبيرات والابداعات التي تحتفظ لجماعة بشرية ، تشكل أمة أو ما في معناها ، بهويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء وبعبارة أخرى إن الثقافة هي : المعبِّر الاصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم ، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده ، وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل . . وهكذا ففي الثقافة وبالثقافة يدخل الفرد البشري بالبعد الإنساني للحياة ويسمو فيه عن مقومات بيولوجيّة محض ، وبالثقافة تتخذ حياته شكلاً خاصاً ، فهي التي تعطيه الجذور وهي التي تموضعه في المكان والزمان وتجعله حاملاً لتراث ، وهي التي تفتح أمامه إمكانيات وآفاقاً خاصة يستطيع بها التعرف إلى العالم والاحتفاء به» .(١)

وبهذا الصدد يرى آدم كوبر أن «الثقافة ببساطة وفي اكثر هيئاتها عمومية ، طريقة للكلام حول الهويات الجمعية»(٢)

وتترك موازين قوة السلطة والسياسة أيضاً بصماتها في مقاربات مفهوم الثقافة ، فأحياناً لا يمكن تقييم إنتاج ثقافي دون النظر في القوى التي ساهمت ودفعت في تكوينه أو حتى ربما كوّنته ليخدم اهدافها ومصالحها ، كأن يتبنى مركزاً ثقافياً نشر ثقافة مموله . فتلعب «السياسة

---

(١) الدكتور محمد عابد الجابري ، المسألة الثقافية في الوطن العربي : الإختراق . . .اختراق الهوية ، (بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٦) ، ص٢١٣ .

(٢) آدم كوبر ، الثقافة ، التفسير الأنثروبولوجي ، ترجمة صباح صدّيق الدملوجي (بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، ٢٠١٢) ، ص٢١ .

الثقافية» دوراً في تشكل الثقافات وفي علاقة الثقافات ببعضها وبالهوية التي تريد القوة السياسية لها أن تكون وتدفع باتجاهها . وخير مثال على ذلك هي الهوية التي يراد لها أن تكون «هوية متعددة الثقافات» في الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً أو استراليا وكندا . فالمعرفة يجب أن يتم فهمها ، كما يؤكد ميشيل فوكو ، في ضوء علاقتها بالقوة . وللقوة في عصر المعرفة الحالي قدرة هائله ،خصوصاً عندما نفهم هذه القوة من خلال السلطة الإعلامية المزدهرة في ثورة اتصالات وسرعة جنونية بانتقال المعلومات . حيث تأخذ قوة الإعلام الهائله على عاتقها خلق ثقافات جديدة والتلاعب بثقافات قائمة من خلال الوسائط الإعلامية المتغلغلة في المجتمعات والتي نادراً ، في هذه الحالة ، ما تتبرأ من تبعية أيديولوجية أو سياسية . فهنا نحن أمام حالة صناعة ثقافي من أيديولوجي . وهذا ما يراه آدم كوبر إذ يرى أن الأواسط الإعلامية الواسعة الإنتشار هي : «أدوات لصنع رأس المال لا تسوق المشروبات الغازية وحسب بل تسوق أيضاً الطموحات الزائفة» .[1] و تلك الثقافة ، بشكل أساسي ، هي الثقافة ،كما قلنا سابقاً ، المجردة ، ثقافة غير الواقع ، ثقافة الناس جميعاً وثقافة لا أحد .

ويبدو أن المقاومة الأساسية لكافة القوى السياسيَّة المنشأ ، التي تؤثر في الثقافة ،تكمن ، بشكل أساسي ، في الثقافة الشعبية . ولكن تَوَضُح هذه الحقيقة جعل من الثقافات الشعبية هدفاً للقوة كذلك . وهدفاً للهيمنه عليها .

يولِّد هذا السيناريو الجديد مفاهيم تنظر للثقافة كسلعة : قابلة

---

(١) المصدر نفسه ، ص٣٥٠ .

للاستهلاك والتسويق والتوزيع . ولا يكون استهلاك أي منتوج ثقافي ذا شكل وطبيعة واحدة بين مختلف الثقافات ، ولكن يجب ، لفهم هذه الظاهرة ، كما يقول دنيس كوش ، إيلاء عناية أكبر «لما يصنع المستهلكون بما يستهلكونه» وإن الجماهير الذين يأخذون البرامج الثقافية المبثوثة «يمتلكونها ويعيدون تأويلها بحسب الأنواع الثقافيّة الخاصة لمنطقهم»[1] . وبهذا المعنى ، فإن العولمة لن تستطيع أن تكوّن ثقافة عالمية متجانسة أبداً ، وإن كوَّنَت نمط استهلاكي عالمي موحد . ويرى البعض أن خطر العولمة الحقيقي يكمن في خطر الانغلاق والانكفاء الهويّاتي .

القيم والمعايير

من المهم لفهم الثقافة أن يتطرق الباحث للقيم والمعايير التي تعمل في مجتمع ما وبالتالي تكون انعكاس لجانب من ثقافة هذا المجتمع .

فالقيم : هي مجموعة الأفكار المجردة التي تحدد ما هو مهم ومرغوب في المجتمع ، فيما المعايير هي قواعد السلوك التي تعكس أو تجسّد القيم في الثقافة . وتعمل القيم والمعايير على تشكيل إسلوب تصرف الأفراد إزاء ما يحيط بهم . فإذا كانت القيمة في مجتمع ما هي إعلاء شأن الكرم والسخاء في الضيافة فإن المعيار يكون في قيام العزومات والولائم والمبالغة في ألفاظ الترحيب . . .إلخ . إن قيم ومعايير المجتمع ليست

---

(١) دنيس كوش ، مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية : ابتداع المفهوم العلمي للثقافة ، ترجمة منير السعدي ، مراجعة الطاهر لبيب (بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٧) ، ص ١٣٢ .

ثابتة وتكون دائماً قابلة للتغير مع التغير في نمط ومفاهيم الحياة ، كذلك يمكن فرضها سياسيّاً بموجب خطط سلطويّة ممنهجة .

مفهوم الهابيتوس (habitus)

الهابيتوس حسب ما يفسره رائد مستخدميّه عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو (Pierre Bourdieu) في مؤلفه : «الحس العملي» هو :

«أنساق من الاستعدادات المستدامة والقابلة للنقل . إنها بنى مُبنيَنة ، قابلة ، مسبقاً ، للاشتغال بوصفها بنى مبنينة ، أي باعتبارها مبادئ مولدة ومنظمة لممارسات وتمثلات يمكن لها ، موضوعياً ، أن تتأقلم مع هدفها ، من دون افتراض رؤية واعية للغايات والتحكم الصريح في العمليات الضرورية من أجل بلوغها»[١] .

بمعنى آخر : إنه آليّة ذاتيّة للضبط ، تتمثل في نقل الأفكار والتصورات والذاكرة الجمعية ، تميّز مجموعة بعينها . إنه طريقة في الوجود وهو كما يقول بورديو : «يشتغل بوصفه تجسيداً مادياً للذاكرة الجماعية ، معيداً إلى الخلف ما اكتسبه السلف» وإنه يسمح للمجموعة «بالاستمرار في كينونتها» وهو قادر على «اختراع وسائل جديدة يؤدي بها وظائف قديمة» ويفسر سبب تصرف أعضاء الجماعة بشكل متشابه دون الحاجة إلى التشاور .[٢]

إن الهابيتوس ، إذ يسمح للأفراد ببناء استراتيجيات استباقية

---

(١) المصدر نفسه ص ١٤٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٤٣ .

لممارسة حياتهم الاجتماعية ، فإنه هو الذي يجعل هذه الاستراتيجيات محكومة باللاوعي : على مستوى الإدراك والفكر والفعل ، تتولد مع التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الفرد ضمن الجماعة وكذلك عن «تجارب ابتدائية» متصلة بالفرد .

والهابيتوس هو : « تجسد ، بالمعنى الحرفي ، للذاكرة الجماعية . إن الاستعدادات المستدامة التي تميز الهابيتوس هي استعدادات جسمانية ، ايضاً ، تمثل «التخلق الجسدي» . (الكلمة اللاتينية «Habitus» ترجمة للكلمة الإغريقية «Hexis») . هذه الاستعدادات تكوّن علاقة بالجسد تكسب كل مجموعة إسلوباً خاصاً . ولكن الأمر كما يلاحظ بورديو ، يتجاوز كل ذلك . إن التخلق الجسدي أكثر من إسلوب خاص . إنه تصور للعالم الاجتماعي «متجسداً» ، بل هو أخلاقية متجسدة . عبر إيماءات كل واحد وأوضاع جسده ، ومن دون أن يتفطن هو ذاته إلى الأمر ، ومن دون أن يكون الآخرون ، بالضرورة ، واعين به أيضاً ، يكشف كل شخص عن الهابتوس العميق الذي يسكنه . لكأن المميزات الإجتماعية تصبح ، عبر التخلق الجسدي ، إذاً ، طبيعية : ما يبدو وما يعاش على أنه «طبيعي» ينبع ، في الحقيقة ، من الهابيتوس . يمثل تطبيع الاجتماعي هذا واحداً من الآليات التي تضمن ، بأعلى نجاعة ، دوام الهابيتوس»[1]

بالتالي يشكل الهابيتوس سمات عامة للمجتمع ، طبيعة عامة تمكن الزائر الغريب من الإحساس بها ، يحمل الذاكرة الشعبية ، يشكل

---

(١) المصدر نفسه ص ١٤٤ .

التصرف «الطبيعي» العام . أو بقول آخر يجعل من سلوكيات معينة «طبيعية» بالنسبة للمجتمع المخصوص . ويبدو أن المجتمعات تعيد إنتاج نفسها بواسطة الهابيتوس .

ثانياً: أدلوجة التجمع الدرزي

«الأصل في العلم الحديث أن نرى الطبيعة من خلف عين الملاحظ: أن نرى التاريخ من خلف البطل، والمجتمع من خلف أعضائه، وذلك لنحرر المادة المدروسة من التكييفات الذاتية.»

عبدالله العروي

استطاع الدين في الحالة الدرزيّة، كما رأينا، تكوين حالة تماهي مع الثقافة ونتج عن انصهارهما، في المشهد العام، تكوين ما أسميناه «أدلوجة التجمع الدرزي». ومن المهم جداً، على الصعيد المنهجي، لفهم هذه الأدلوجة، مقاربتها بمنهج علمي موضوعي. فلا نقع في مطب السبر المؤدلج للأدلوجة، مما يفرّغ النتائج من بعدها العقلاني، وبالتالي، من طابعها العلمي كذلك. وهنا، لا ننظر، وفق هذا المنهج الذي اتخذناه في هذه المقاربة، إلى الأدلوجة كقناع بقدر ما نعتبرها «أفقاً ذهنياً»: أي المعنى الأنسب لمقاربة «اجتماعيات الثقافة» وفق النتيجة التي توصل لها عبدالله العروي في «مفهوم الأيديولوجيا»[١]

---

(١) عبدالله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، (بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثامنة، ٢٠١٢). ص ٦٣ وما بعدها.

بمعنى أن الأدلوجة ، هنا ، لا تعني أكذوبة ، وإن حمل تاريخها أكاذيب لأغراض سياسيّة أو منفعة شخصيّة فإنها لم تنتشر إلا لأنها حقيقة بالنسبة لمعتنقيها ، وليست ، بالنسبة لهم ، سوى الحقيقة المطلقة . أي «يجد الفرد فيها كل العناصر التي يركّب فيها أفكاره بصور متنوعة . يوظف منها لأغراضه القليل أو الكثير ، لكنه لا يستطيع القفز فوق حدودها . هي مرتعه الذهني والمنظار الذي يرى به ذاته ومجتمعه والكون كله .»[1] إنها فهم غير واقعي للواقع وللذات الاجتماعيّة : «صورة ذهنيّة غير مطابقة للقاعدة المجتمعية المنوطة بها» ، هو المفهوم الذي عبّر عنه كارل مانهايم «بالوعي الزائف» : أي تستخدم أدلوجة التجمع الدرزي في فهم الواقع فتكوّن صورة غير مطابقة للواقع الاجتماعي مما يؤدي لوعي زائف بالذاتي وبما يبدو موضوعي فيما هو ليس موضوعياً إلا بفهم الباحث المؤدلج وبالنسبة لإملاءات الأدلوجة .

الأدلوجة التي نعنيها في نقاشنا للتجمع الدرزي هي تماماً كما يصف العروي المفهوم في «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» : «ليست الأيديولوجيا الفكرة المجردة أو العقيدة وإنما هي الفكر غير المطابق للواقع . . .إن مفهوم الأيديولوجيا يقتضي وضعاً اجتماعياً وتاريخاً خاصاً يعيش الفرد-المنتمي إلى جماعة أو طبقة أو مجموعة قومية أو ثقافية-حالة تجعله عاجزاً عن إدراك تعبير صادق تام ومستقيم عن واقع حياته العامة بما فيها من علاقات سياسية واجتماعية ومن ذكريات جماعية ومن تطلعات للمستقبل . . .أي أن تصور الحاضر والماضي

(١) المصدر نفسه ، ص٦٦ .

والمستقبل في ذهن الفرد معكوس أو مشتت أو معكر غير واضح»[١] .

ورغم تقارب مفهومي الأيديولوجيا والطوبى ، إلا أننا لم نحكم على هذه التوليفة التاريخية الثقافية الدينية بأنها طوبى معتمدين مفهوم مانهايم : «الطوبى نوع من التفكير يتمحور حول تمثل المستقبل واستحضاره بكيفية مستمرة وعرف الأدلوجة بأنها التفكير الذي يهدف إلى استمرار الحاضر ونفي بذور التغيير الموجودة فيه .»[٢]

تسييس المتعالي والتعالي بالسياسة

تشكل مرحلة الثورة السورية الكبرى ضد فرنسا ، والتي كانت قيادتها ومحركها وثقلها الشعبي في السويداء ، المرحلة التاريخية الخاصة التي ، عند أسطرة بطولاتها والتباهي بأبطالها ورموزها ، أدت إلى استحضار دائم للماضي في الحاضر ، ولفهم قدرات الذات الاجتماعية المعاصرة من خلال وقائع التاريخ . حيث كانت قد ساهمت : أي الثورة ، مع البعد الديني والثقافي ، في تكوين الأدلوجة . قد يبدد هذا الكلام بعضاً من الدهشة التي تنتاب المراقب إذ يسمع الأغاني الشعبية في أفراح الزواج تتكلم عن البطولات الوطنية وسفك دم الأعداء ، أو تبدد الدهشة من معرفة أن تمجيد الثورة وقادتها هو موضوع الأغلبية الساحقة من التراث الشعبي . ليس بهذا التحليل أي انتقاص من أهميّة ما قام به هذا المجتمع في الثورة السورية الكبرى ومن

(١) المصدر نفسه ، ص١٥٦-١٥٧ عن : عبدالله العروي ، الأيديولوجيا العربية المعاصرة ، (بيروت ، دار الحقيقة ،١٩٧١) ، ص ١٥-١٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٥٧ .

دوره الأساسي الذي أدى للتحرير ، فهذا ليس تحليل تاريخي بل محاولة للوصول للفهم الحاضر للتاريخ .

لا شك أن الدين الدرزي بنزعته في التماهي مع الثقافة وطبيعته في إدارة المجتمع من الخلف بما تفرضة أصوليته الدينية ضمن تقسيمة جهلاء/عقلاء ، قد حوّل البعد الطبيعي للثنائية (الثورة ، واقع) ، إلى بعداً أيديولوجيا : (الثورة : الأسطورة) . فاستُحضِر الماضي ، المؤدلج ، إلى الحاضر : المُراد له الثبات والإنغلاق ، واستُحضر الماضي ، كذلك ، عند كل تطلع إلى المستقبل ، فما أُريد للمستقبل إلا أن يكون «مستقبل الماضي» . وهذا بالضبط هو الوعي الزائف الذي يشوش الأذهان ، ويخدع الأفراد فتبدو الأمور والمحاكمات وكأنها علمية فيما هي نتاج هذه التوليفة الأيديولوجية .

لا يمكن ، والحال هذه ، إلا أن يكون الأفراد ، بشكل عام ، غير قادرين على إدراك الطبيعة الحقيقية لواقع الحياة العامة ، ولواقع الحياة السياسية والاجتماعية ، مما يجعل المجتمع ، وهذا مبحث آخر ، وسطاً جاذباً للاستبداد بأنواعه .

إذاً ، أدلوجة التجمع الدرزي هي : أيديولوجيا دينية ، وليست الدين : قامت بتسيس الدين والتعالي بهذا التسيس ، أيديولوجيا ثقافية وليست الثقافة : ربطت الثقافة بالدين وبوهم مُؤسطَر للتاريخ والحاضر . كانت ككل الأيديولوجيات الدينية ، وإن بشكلٍ غير واضح ، «تقوم على ممارسة السياسة في الدين ، على تسيس المتعالي والتعالي بالسياسة»[1] .

---

(١) الدكتور محمد عابد الجابري ، المسألة الثقافية في الوطن العربي : الاختراق . . . اختراق الهوية ، (بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٦) ، ص ٢٨٣ .

لفهم أفضل ، نستعين بالتراث الشعري : الشعر الشعبي الذي يعكس الذهنية والفهم العموميين في التعبير عن أدلوجة التجمع الدرزي . وهو شعر يُكتب بالإسلوب النبطي السائد عند قبائل حوران والأردن والسعودية . نجد ان هذا الشعر ، عند الدروز ، دائماً لديه حالة من الخلط في المفاهيم ، بين ما هو ديني وما هو ثقافي ، ويخلط التاريخ البطولي بكليهما . مع تشويش الفهم ، نتيجة تماهي الدين بالثقافة والتاريخ ، يمكن للشاعر الشعبي أن يمزج بين الدرزية من جهة ومعايير الفروسية والشهامة والمروءة والرجولة والكرم من جهة أخرى . وكأن هذه الخصال يكتسبها الإنسان كدرزي لا كابن ثقافة ، كالمزج في الأبيات التالية :

«دروزنا وليا اعتلوا فوق الأصايل
الأرض طول وعرض هزت لو مشينا
الشهامة والمروة والمراجل
كارنا من ديدنا قبل أن لبينا
ضيفنا نقريه لحم الضان حايل
نشبع الجوعان لو شحّ السنينا»[1]

نلاحظ أن هذا المزج لا يمكن مع الأديان التي تنفصل عن ثقافتها ، وتعد للتصدير ، فلا يمكن لأي شاعر أن يقول أن المسيحيين أو

---

(١) أبيات من قصيدة قيلت في عام ١٩٤٢ أثر مقتل شاب من العائلة ثم الأخذ بثأره ، على ما بدا في أول القصيدة ، وأصبحت فيما بعد أهزوجة تردد في الأفراح . شعر جادالله سلاّم ،) دمشق ، فيصل سلاّم سلاّم ، ٢٠٠٣) ، ص ٤٨ .

المسلمين ، مثلاً ، كلهم يتصفون بالكرم أو بالفروسيّة .

كما ونلاحظ ، عبر تاريخ الجبل ، تقسيم من نوع (بدوي/درزي) والبدو في الجبل على دين الإسلام السنّي . الطبيعي أن تقابل لفظة دينية بدينية والثقافية بثقافية فتكون الثنائية الأصح (بدوي/حضري) ، ولكن استعمال الثنائية الأولى (بدوي : ثقافي ، درزي : ديني)يدل على البعد الثقافي للدين الدرزي ، والبعد الديني للثقافة الدرزية ، في الذهنية العمومية .

يبدو الانغلاق وكأنه نتاج هذا التماهي القوي والمتجذر بين الديني والثقافي ، إذ يُوضعُ سؤالُ الآخر في عيون الأيديولوجيا المغلقة فلا يُعرَّف إلا من خلالها ، فيكون هو ذلك الآخر الذي لا يمكن له أن يكون جزء من الألوجة : لا ينتمي للمكان ولا ينتمي لنفس الفهم التاريخي للثورة السورية الكبرى . وبالتالي يكون «النحنُ» ، ضمن هذا المفهوم ، أقليّة بين الأخرين . إذاً : هي الأدلوجة التي لا تكون ضماناً للانغلاق إلا لتكون ضماناً للاستمرارية : استمرارية التجمع . تبدو الأدلوجة هنا ، في جزء منها ، وكأنها نتاج التثاقف المضاد وفي هذا شيء من الصحة وخصوصاً عند النظر من زاوية تدرس تجاوب المجتمع مع الوضع السياسي القائم في سورية .

يتضح لنا الآن أن أدلوجة التجمع الدرزي المغلقة تقف سداً أمام كل النوافذ التي يمكن أن تأتي بالهواء المنعش . تفرض على المجتمع ، بحجة صون الجوانيّ من البرانيّ ، طوق الانغلاق الذي بدأ يُسبب التعفن والخمج من الداخل .

الفرد الدرزي وترسيخ الأدلوجة

«إن الذي يترك العالم أو ذلك الجزء الذي ينتمي إليه من العالم، يختار خطة العيش بالنيابة عنه، لا يحتاج لأية قدرة سوى قدرة المحاكاة أو التقليد كالقردة»

جون ستيورات ميل

بشكل عام، عند محاولة تعريف الثقافة بما هو ضد لها أو نقيض لمفاهيمها، نجد أن الثقافة هي «الوعي الجماعي المضاد للنفسية الفردية». وفي ذات الوقت فهي قد مثلت البعد الأيديولوجي للحياة الاجتماعية، مقابل التنظيم الدنيوي للحكومة أو المصنع أو الأسرة»[1]. ذلك توَّجهٌ لمقاربة الثقافة من خلال الناس الذين يعيشونها، ويسمى هذا التوّجه مدرسة «الثقافة والشخصية».

إن العلاقة الوثيقة بين الأدلوجة الدرزية وطرق التربية والتنشئة الاجتماعية، سواء منها الصريحة أو غير الصريحة، تشكل نسقاً يكتسب ضمنه الفرد شخصيته وقناعاته فيما يخص المحفزات والنواهي

---

(١) آدم كوبر، الثقافة، التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة صباح صدّيق الدملوجي (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢)، ص٣٧.

منذ لحظات الوعي الأولى و«تدفع به وقد صار كهلاً ، إلى امتثال لا واعي للمبادئ الأساسية للثقافة» . تلك هي الصيرورة التي أسماها علماء الأنثروبولوجيا «الترسيخ الثقافي» . إن بنية الشخصية البالغة والناتجة من نقل الثقافة عن طريق التربية تتأقلم ، مبدئياً ، مع نموذج هذه الثقافة»[1] . و ما يهمنا هنا من شخصية الفرد هي تلك التي تهمّ الأنثروبولوجيا وليس علم النفس : أي «التي لا تحتفظ من الفرد إلا بما يكون في نفسيته مشتركاً بين كل أعضاء المجموعة الواحدة» وليس الفردي المحض الذي يحيل إلى علم النفس . ويسمي رالف وينتون جانب الشخصية المشترك هذا «الشخصية الأساسية» وهي بالنسبة إليه «محددة مباشرة ، بالثقافة التي ينتمي إليها الفرد» . هذه الشخصية الأساسية هي «النمط الاعتيادي» للشخصية ، «الأساس الثقافي للشخصية» وتتكون عبر ما أسماه أبرام كاردينار «المؤسسات الأولية» : العائلة والنسق التربوي ، وتتفاعل الشخصية الأساسية في مرحلة لاحقة مع «المؤسسات الثانوية» لتعوض «الكبت الذي تلحقه المؤسسات الأولية»[2] .

تتأثر طرق التنشئة الاجتماعية والتربية في المجتمع الدرزي بأدلوجة التجمع الدرزي ، فتنتج نمطاً مؤدلجاً للشخصية في المجتمع نسميها «شخصية الأدلوجة الأساسية» . تؤمن هذه الشخصية بالانتماء لدين ،

---

(١) دنيس كوش ، مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية : مارغريت ميد والنقل الثقافي ، ترجمة منير السعدي ، مراجعة الطاهر لبيب (بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٧) ، ص٦٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ص٦٨ .

لا تدرك ، في الغالب ، عنه شيئاً إلا العموميات ، وغير ملزمة إزاء هذا الانتماء ، الاسمي ، بأي نوع من الطقوس ، تحتفظ بالانتماء الزمكاني وتتعلم رموز تقديسه الاجتماعي من السلف ، تدرك في اللاوعي القيم المجتمعية : قيم «المضافة»[1] . وتتأثر بقابلية الثقافة المذهلة في الانغلاق

---

(١) يوجد في السويداء ، في كل بيت تقريباً ، غرفة كبيرة مخصصة للضيوف تسمى المضافة . تكون مكان التذاوت الأساسي . تُعرَف المضافة كمدرسة اجتماعية للعادات والتقاليد والأصول الاجتماعية . وما زالت بعض القرى تحافظ على عادات أصيلة تتعلق بالمضافة منها فتح أبوابها طوال اليوم تعبيراً عن الترحيب الدائم بالضيوف وكذلك تقديم «القهوة المرة» ساخنة . ويستمع فيها الكبير للصغير ويتعلّم الصغير من الكبير كذلك فيها تكون أمسيات التسامر والطرب والشعر . هي الوصف الجميل الذي في الأبيات التالية من الشعر الشعبي :

يا مرحبا بهلي لفوا أهل الطرب والكيف
عمّ الفرح دِيرة هلي يا مرحبا بالضيف
سهرة عتابا وميجانا جمعة أهل بالريف
شعر وقوافي مسطرة ومصرفة تصريف
يا صاح هذي عزوتي ليش الأسف والحيف
بدر الدجى بقدومكم شعشع علينا نهار
تلقى المضافة مشرّعة ومفتحة البواب
ودلال تنده يا هلا بكل من حضر أو غاب
هي مدرستنا يا قلم شثمة شرف وجدان
كبير لنا أُستاذنا وحنا إلو طلاب
يا مرحبا يامرحبا بهلي لفوا خطار

امام محاولات الانفتاح الخارجية[1] فيفهم الأفراد هذه الخاصية الأيدولوجية المغلقة على أنها دليلٌ دَامغ على أصالة الثقافة فيما هي لا تتعدى أن تكون خوفاً من الانكشاف وممارسة للأصولية الدينية باسم الثقافة . ويكون مفهوم صفات الشخصية الأساسية : هي صفات تدل على «أصالة» الشخص وكل شذوذ للفرد عنها ، وإن كان ينحو للتطور ، هو مُدان ويضع صاحبه في مواجهة مجتمعه .نرى أن الأصالة بالمفهوم الأصحّ والأمثل والأصلح ، هي كما يصفها «فيلهم فون هومبولدت» : التي يتوحد فيها «النشاط الفردي والتنوع المتعدد الأوجه» ، وهذا ينجم عن «الحرية وتعدد المواقف» وهما شرطيّ تحقيق فردية القوة والتطور .[2] وليست العادات والتقليد من يصنع أصالة الفرد أو يحقق تطُور أبناء جلدته ، بل هي الحرية في ممارسة الاختيار ، دون ان يقدس الإنسان أحكام أيديولوجية يضع نفسه رهن سيطرتها واستبدادها فإن «القدرات الإنسانية في الإدراك ، وتكوين الأحكام ، والشعور التمييزي ، والنشاط العقلي ، وحتى التفضيل الاخلاقي ، تمارس فقط عند القيام باختيار . إن الشخص الذي يفعل أي شيء كان ، فقط لأن تلك هي العادة ، فهو لا يقوم بأي اختيار»[3] .إن الفرد تحت نير الأدلوجة الدرزية ، يشبه

---

(١) راجع الفصل الأول ، تحت «اللغوي الزمكاني بديلاً للعرقي» عن القدرة المدهشة للثقافة الدرزية على تحويل فعل العولمة إلى سيادة مطلقة .

(٢) حون ستيورات ميل ، عن الحرية : حول الفردانية بوصفها أحد عوامل الرفاه ، ترجمة : هيثم الزبيدي ، مراجعة وتدقيق : فادي حدادين (عمان ، الأهلية للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٧) ، ص٩٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٩٤ .

كثيراً وصف «ميل» للفرد حسب ما تريده النظرية الكالفينيّة ، فبموجبهما «إن الجريمة الوحيدة لدى الإنسان هي الإرادة الذاتيّة»[1] . ذلك ليس بالعمق إلا استبداداً «فكل ما يسحق الفردية هو استبداد ، مهما اختلف الاسم الذي يطلق عليه ، سواء أكان يزعم تنفيذ إرادة الله أو أوامر البشر» .

ما يحصل هو تفضيل أصالة الأدلوجة الوهمية المستبدة على أصالة الفرد بكونه إنسان . والمشكلة التي تبدو أكبر أن هذا التفضيل يجعل من الصعب على الفرد استيعاب مفاهيم ، كالحرية مثلاً ، بالشكل الصحيح الموضوعي الذي يجلب رفاه وسعادة الإنسان ويصبح المفهوم مشوهاً مؤدلجاً في الأذهان التي يسهل التلاعب بها من مستويات أخرى للاستبداد . هذا يجعل من السهل تلبية «فزعة» ولكن من الصعب تلبية «ثورة» . الحل باعتقادنا يكمن في أن تعيش ثورة في قلب هذه الثقافة تحولها لثقافة النقد لا التسليم ، الإبداع لا التقليد ، الحرية لا الاستبداد ، والتفكير العقلاني لا تجهيل العقول . ثورة تصنع ثقافة الإنسان لا ثقافة الأدلوجة . عندها تنهض بالمجتمع معيدة إنتاج القيم الإيجابية في منظومته ، وتحلُّ المساواة مكان الهيمنة الذكورية ، والمدنية مكان العصبية ، والوطن بديلاً للزمكان الوهمي المؤدلج . . .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .

إن نظرة إلى بضاعة متجر في حارة صغيرة ، هذه الأيام ، يكفي لنعرف كم أصبح العالم متداخلاً ومتواصلاً ، فنجد في المتجر الواحد بضائع مصنعة في عدة دول . ويبدو أن الأمر كذلك بالنسبة للأفكار والقيم التي أيضاً أصبحت قادرة على الانتقال لتُستهلك في مكان بعيد ، جغرافياً ، عن بلد المنشأ . «إن هذا الترابط بين ما هو محلي وما هو عالمي هو ظاهرة جديدة في التاريخ الإنساني . وازداد هذا الترابط كثافة ، وسرعة وإطراداً خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية بسبب مراحل التقدم المثير التي تحققت في مجال الاتصال وتقانة المعلومات . . .و يستخدم علماء الاجتماع مصطلح «العولمة» على تلك العمليات التي تضفي الزخم والكثافة على العلاقات الاجتماعية المتبادلة المتداخلة . وقد غدت العولمة ظاهرة اجتماعية بالغة الاتساع وعظيمة الأثر في منطوياتها وتداعياتها . والعولمة لا تقتصر على تطور وتنامي الشبكات والنظم الاجتماعية والاقتصادية بمنأى عن اهتماماتنا المباشرة . إنها في الوقت نفسه ظاهرة محلية تؤثر فينا جميعاً في حياتنا اليومية .»[١] كما أن لهذه العولمة «عوامل مُسهمة» فيها ، منها التقدم التفني ونمو البنى التحتية للاتصالات[٢] .

(١) أنتوني غِدِنز ، علم الإجتماع ، ترجمة وتقديم الدكتور فايز الصُيّاغ ،(بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٥) ، ص ١١٦ .

(٢) مثلاً تلك الكوابل العابرة للمحيطات التي كانت ، في الخمسينات من القرن الماضي ، قادرة على نقل أقل من مئة مسار صوتي في لحظة واحدة وفي عام ١٩٩٧ أصبح كابلاً واحداً قادراً على نقل نحو ستمائة ألف صوت في لحظة واحدة ويوجد الأن أكثر من ٢٠٠ محطة فضاء تعمل على نقل المعلومات .

وأصبح في الاقتصاد العالمي ، في ظل العولمة ، مادة أساسيه جديدة لنشاطه ، خفيفة ، غير ملموسة ، هي المعلومات . كما هي الحالة في منتجات البرمجيات ووسائل الإعلام والترفيه والخدمات التي تعتمد على شبكة الانترنت . يسمى هذا النوع من الاقتصاد الجديد «اقتصاد المعرفة» . ارتبط نشوء اقتصاد المعرفة بنشوء قاعدة كبيرة من المستهلكين الملمّين بالمفردات التقنية وتطبيقاتها واستخدامها . والحريصين على دمج مراحل التقدم التي تحققت في مجال الحوسبة والترفيه والاتصال في حياتهم اليومية .[١]

إن العولمة ، كما تبدو واضحة ، هي نقيض الانغلاق والتقوقع ، وبالتالي هي ، بكل قوتها وإغراءات عوالمها الافتراضية ، تبدو قوة في مواجهة الهويات المحليّة والأيديولوجيات المغلقة التي «تطالب بالاعتراف الكامل ولا ترضى لذلك بديلاً» ، «لا تتعلم ولا تقبل النقد» ، «لا تعترف بأن نظرتها خاصة» ، «لا تستعير الأفكار أو تتبادلها»[٢] . وبالتالي تتعقد علاقة تأثيرات العولمة في الأيديولوجيات وتتاثر بالحالات الخاصة المحيطة .

كما رأينا سابقاً ، إن الأدولجة الدرزية تستطيع الخروج مغلقة أمام تأثيرات العولمة ، وتعزز العولمة ، بتداخلها بالأدلوجة ، الانتماء الزمكاني للأفراد من حيث أرادت تحطيمه ، فتكون كل أدوات العولمة في خدمة الأدلوجة ولأجلها . هذة النتيجة لا تبدو منطقية إذا قلنا أن « لا شيء

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢١ .

(٢) الدكتورة وسيلة خزاز ، الأيديولوجيا وعلم الاجتماع ،جدلية الانفصال والاتصال : تصنيف الأيديولوجيا ، (بيروت ، منتدى المعارف ، ٢٠١٣) ، ص٥٦ .

يزعزع بنية الأيديولوجيا مثل الحوار والتواصل والاختلاف .»[1] هذا سليم لكن إذا ما انتُهج الحوار السليم مع الآخر ، وإذا ما تم التعامل مع الآخر بوصفه آخر لا بوصفه عدوّ الأنا أو بوصفه «ملة برّانية» . في تلك الحالة فإن الحضور المستمر للآخر ، من خلال وسائل العولمة : حضور غير فيزيائي ، يعزز الانغلاق الأيديولوجي بدلاً من تهديم بنيته . طبعاً ليس لأن هذا الحضور داعية انغلاق ، إنما لأنها طبيعة الأدلوجة وآلية ذاتية فيها .

يجب ترسيخ ثقافة في الحوار بالمعنى الفكري العصري كما يراه «يورغن هايبرماس» أي حواراً «يستهدف التفهم والتفاهم ، ويستهدف النظر إلى الآخر بوصفه غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة . . .و يدل استهداف فهم أو تفهم الآخر على إرادة التعامل معه كذات لها كرامة . وما ينطبق عليه ينطبق على الجميع . وهذا ما لا يمكن أن يتحقق إلا إذا اعتبرنا ذواتنا باعتبارها غايات في ذاتها لا مجرد وسائل لغايات الآخرين . «هي الظاهرة الجميلة يسميها هايبرماس « إرادة البحث التعاوني عن الحقيقة» .[2]

وهذا ما لا توفره الثقافة ولا الأدلوجة في التجمع الدرزي ، فبمجرد الارتهان للأيديولوجيا ، أي أيديولوجيا ، لا يمكن أن تُعتبر الذوات ، في نظر أصحابها ، غايات في حد ذاتها ، بل هي ، فعلاً ، وسائل لغايات

---

(١) شايع الوقيان ، الفلسفة بين الفن والأيديولوجيا : الفلسفة العربية في عصر العولمة ، (النادي الأدبي بالرياض والمركز الثقافي العربي ، ٢٠١٠) ، ص١٩٧ .

(٢) الدكتور محمد نور الدين أفاية ، الديمقراطية المنقوصة : في ممكنات الخروج من التسلّطية وعوائقها ، (بيروت ، منتدى المعارف ، ٢٠١٣) ، ص٧٨ .

وأهداف المنظومة الأيديولوجية وبالتالي يصعب فهم الآخر كذات لها كرامة . ولتحقيق هذا الفهم وجب التدرب على القدرة على الانخراط في ميثاق اجتماعي عصري بدلاً من ميثاق ولي الزمان الاسمي .

معرفة الحكمة أو حكمة المعرفة

في سبيل شرح فكرتنا ، سنسوق فيما يلي تعاريف ومفاهيم دلالية لمفردة المعرفة ، من عدة رؤى . ونبدأ بالتعريف اللغوي حيث تعني المعرفة «الظهور والكشف عن المستور» . فالمعروف هو الواضح النظر ، حيث تستوعب كلمة النظر الرؤية والمعاينة ، كما تستوعب الفكرة . وفي هذا السياق تفيد المعرفة الانتقال من وضع إلى آخر ، أي الانتقال من الجهل إلى العلم .»[1] وللمعرفة في العصر الحديث مدلول يحيلنا على ثورة الاتصالات وتقنيات المعلومات الذي كوّن عصر المعرفة وتسويقها واستهلاكها . وهو معنى دلالي مختلف تماماً عن المعنى اللغوي . والمعنى الدرزي للمعرفة ، وهي ، كما بيّنا سابقاً ، «ما شوهد من اللاهوت بصورة الناسوت» . ويمكن أن نلاحظ أن هذه المعرفة أنتجت مجتمعاً نقيضاً تماماً للمعنى اللغوي للمعرفة : أي الاختباء والحرص على حفظ المستور مقابل المعنى اللغوي في الظهور والكشف عن المستور ، والترميز والتشفير والسرية بدل الوضوح . بالتالي قلبت النظرية الدرزية مفهوم الانتاج المعرفي تماماً . ونلاحظ أنها تفعل اليوم

---

(١) كمال عبد اللطيف ، «المعرفي ، الأيديولوجي ، الشبكي» تقاطعات ورهانات ، (بيروت ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، توزيع الدار العربية للعلوم ناشرون ، ٢٠١٢) ، ص ١٧ .

نفس العملية بالدلالة الجديدة لمفهوم المعرفة أي إلغاء التعريف وصياغة تعريف آخر وفق مفهوم الأيديولوجيا ، ثم تكوين مجتمع افتراضي مغلق ، عكسي أيضاً ، وتسخيره لخدمة الأدلوجة . فتمّ استهلاك سلع المعرفة الجديدة لتعزيز التواصل داخل التجمع المغلق وتعزيز أفكاره أكثر بكثير مما استهلك للتواصل مع العالم الخارجي .

لاشك أن الذواكر الآلية تستطيع أن تحفظ أكثر بكثير من الفيزيولوجية الإنسانية ، وبالتالي يمكن أن تلعب دوراً في حفظ الأيديولوجيا الدرزية وتراثها بنجاعة أكبر من الإنسان ، وهي تُسخَّر لذلك إلى الآن . ويتم ، أيضاً ، تسخير أدوات التواصل الاجتماعي ، في الغالب لخدمة التواصل الداخلي ، وبالتالي فإن أغلب المؤشرات تدل على أدلجة العولمة في هذا المثال : انتصار انغلاق الأدلوجة أمام العولمة إن لم نقل أن العولمة عززت هذا الانغلاق . ولكن ، مع ذلك ، لا نستطيع الجزم أو التنبؤ القطعي بنتيجة هذا الصراع المستمر .

إذاً حكمة المعرفة تقول : أن البيانات تتطور إلى معلومات وبتكنولوجيا المعلومات نحصل على المعرفة وبتراكم المعرفة نكوّن الحكمة . و«رسائل الحكمة» الدرزية تقول : «الرضا والتسليم» فإن المعرفة قد تمت بمعرفة اللاهوت بصورة الناسوت . كم هو من الغريب أن تستمر الفكرة الثانية في الوجود في زمن الفكرة الأولى . . .!

ثقافة التطرف والفكر الاقصائي

يُحتِّم العنوان على من يخوض في كِتابة نصِّه أن يُحيِّدَ كلَّ نزعة قد تميل به إلى أي تيار فكري على حساب أخر ، أَن يكون متطرفاً في الموضوعية ، والتطرف هنا اعتدال ووسط وفضيلة .

وإنها لمفارقة عجيبة : أن يجد الكاتب نفسه «متطرفاً» حين يكون في معرِضِ نقد التطرف وتفنيده بصدد معالجة قضيةٍ كالاقصاء . والأغرب أن يبقى وفياً لمنهجه ومقتنعاً به كلما أوغل في مقارباته .

إن هذا الطريق المنهجي ، ينطلق من الموضوعة القائلة أن التطرفَ سببٌ للإقصاء ، ويقتضي هذا إثارة أمرين أساسيين : الأول أن ليس كل تطرف ، بالضرورة ، ينتج إقصاءً . وهذا ما سنحاول استنتاجه وسنسميه من الآن «**التطرف الحميد**» . والثاني يتعلق بفخ تنصبه المنهجية التي اخترناها : أن نكون متطرفين ـ في موضوعيتنا ـ وبنفس الوقت نستثني أنفسنا من فرضية دراستنا - في أن التطرف سبب الإقصاء - فلا نكون أنفسنا إقصائين أو مدعين للعصمة كغيرنا من المتطرفين . ولحل هذا الإشكال الذي يبدو منطقياً نعود للمسلمة التي انطلقت منها نوايانا في التطرف وهي : إن التطرف في الموضوعية هو اعتدال ووسط ، لذلك هو فضيلة : التي تعرف كوسط بين رذيلتين ، ويقول مونتسيكو : الفضيلة روح الديمقراطية . وبالترتيب المنطقي نستخلص أن التطرف الموضوعي هو فضيلة ، فهو فعلٌ ينم عن روح ديمقراطية - حسب مونتسيكو - وبما أنه لا يمكن للروح الديمقراطية أنْ تكون إقصائية فلا يمكن للتطرف في الموضوعية أن يكون إقصائياً فهو تطرفٌ ديمقراطي وتطرفٌ حميد . وواضح أن هذا التطرف الحميد ينزع للتشارك لا الإقصاء ، ولكن ماذا عن التطرف الذي يؤدي إلى الإقصاء؟ وماذا لو اشتد التطرف فتحول معه الإقصاء إلى عدم قبول التعايش والنزعة نحو التخلص من الآخر؟

البحث في هذة الأسئلة يجعلنا نفرق بين ثلاثة أنواع من التطرف ، الأول تطرفٌ حميد : تَطرفُه في منهجيته الموضوعية ، نواياه

خيِّرة أو يعتقد أنها كذلك وأخلاقه الفضيلة ، يقبل الديمقراطية ويمكنه إنتاجها ويتعايش مع الآخر في منطق التعددية والتشارك . والثاني **تطرف إقصائي** : هو ذاتي غير موضوعي فيميل للأنانية ويصعب عليه قبول الآخر أو التشارك معه فيسعى لإقصائه وبالرغم أن نواياه يمكن أن تكون حسنة ولكن منهج حياته يقتل حسن نواياه وكذلك هو قابل لتدنيس النوايا وقابل للقولبة والأدلجة فإذا ما ازداد تطرفاً وإيماناً بالأدلوجة وازداد بعداً عن مَحْمَدِه فكثر خبثه وتحول إلى النوع الثالث ألا وهو **التطرف الخبيث أو الإرهابي** : حيث يمكن أن يصبح الخُبث وحب السيطرة ليس منهجاً فحسب بل عقيدةً أيضاً ، فتتشوش في الأذهان المصالح ويمكن أن يتحول الفعل من وسيلة إلى غاية بحد ذاتها حيث تتوه المقاصد وصولاً لتجميد العقل صفة الإنسان الأبرز .

هل يمكن للأفراد أو التجمعات أن تكون موضوعية لهذه الدرجة المثالية التي تمكننا من وصفهم بتيار التطرف الحميد؟ لا نعتقد أن التاريخ الواقعي أوجد ذاك الفرد أو الجماعة بالشكل المطلق ، ولذلك إن **التطرف الحميد بالصيغة المطلقة لا يستطيع أن يعيش خارج حدود المنهجية الفكرية وطرق المقاربة** . وإجباره على أن يكون موجوداً بصيغته المطلقة يقودنا من التحليل المنطقي إلى المقاربات الطوباوية ، لأن الناس والمجتمعات يمكن أن يكونوا ضمن هذا التيار في أحد المناحي وخارجه في مناحٍ أُخر . كذلك الأمر فلا يمكن أن يصل الإنسان للإرهاب المطلق في واقعه المعاش ، وتعسف الادعاء بواقعية هذا المفهوم يقودنا إلى المبالغة غير العلمية .

لذلك وجب صياغة مؤشر نقيس فيه التطرف بين الحميد والإرهابي مروراً بالإقصائي ، **فيمشي بين الحدين المطلقين ولا يبلغ**

أحداً منهما وهذا المؤشر يكون هو المفهوم القابل للتطبيق على أرض الواقع والذي من خلال تطبيقه على الظواهر والأفكار والجماعات نحدد مدى إقصائها للآخر وبالتالي نحدد كيف نخاطبها ، أو كيف نتعامل معها ونتوقع قراراتها ونحدد موقفاً في نصحها وتوجيهها ، بل وأبعد من ذلك يمكن أن نتغير نحن بناءً على نصائحها في حال كانت أقرب لأن تكون تطرفاً حميداً .

لتطوير هذا المؤشر نستخدم الجدول التالي الذي يوضح نوع التطرف في العمود الأول ، وفي السطر الأول نقاط قياس تشكل مجتمعة صورة كاملة للمؤشر فنسميه مؤشر النقاط الخمس لقياس مستوى التطرف .

التطرف	مرجعيته	خطابه	المصلحة	الوسيلة	نتاجه
تطرف حميد	موضوعية	ديمقراطي	محددة للخير	حوار	تعددية حقيقة
تطرف إقصائي	ذاتية	أيديولوجي	محددة خير أو شر	تضليل ومكر	انقسام وفوضى
تطرف إرهابي	نظرية تجريدية	أصولي	غيرمحددة مشوشة	العنف	إرهاب

وبناءً على هذا المؤشر الذي يمثله الجدول السابق فإن أقرب التجمعات للتطرف الحميد هي : من كانت مرجعيتها في التفكير موضوعية ونمط تفكيرها وخطابها ديموقراطياً . توجِّهُ مصلحةٌ محددة كلَّ أفعالها وأقوالها وسياساتها وتكون هذه المصلحة واضحة للجميع من

دون أي لبس ، أي أنها لا بد أن تكون شفافةً في مقاصدِ أي تكليفٍ فيها ، تهدف للخير الإنساني ومبنية على قيم الفضلية . ويسود فيها الحوار وسيلة لحل الخلافات فتنتج قبولاً للأخر يثمر تعددية حقيقية داخل التجمع ويستمر بالانفتاح على الآخر فلا يدعي العصمة ولا يتوقف عنده التاريخ . في هذه التجمعات لا تتوقف عجلة التنمية والحداثة ، ويتجدد التنوير النهضوي باستمرار .

ويتميز التطرف الإقصائي باستبداله للذاتية بديلاً للموضوعية في مقارباته للحياة وتنبع أفكاره من أيديولوجيات تُقاس وتُقيَم الدنيا وفقها ، فتسقط المفاهيم ،غالباً ، في التعسف لتفصيل الدنيا على قياس الفكرة المؤدلجة . وبالطبع تُحدد الأيديولوجيا كل المصالح فتسقط في قالبها الفكري كل المقاربات وبالتالي من الطبيعي أن تنحو الجماعة ، أحياناً ، نحو أفعال لا تصب في مصلحتها من حيث لا تدري ، أو تدري وتفضل الأيديولوجي ، فتُقصِي الآخر فِكراً وتسعى على إقصائهِ عَملاً . وسيلتها دائماً الميكافيلية حيث التضليل والمكر . غالباً ما يكون لقيم الأمة منظور لا وطني المقاصد بقدر ما هو أيديولوجي التركيب يَصنعُ مفهوماً للوطنية وفق مقتضاه ولا تُنتِج المجتمعات التي يغلب عليها التطرف الإقصائي سوى الانقسام والفوضى وعرقلة النمو والتطور . (ديكتاتوريات أو أوليغارشيات أو أوتوقراطيات . . . .)

وحين يصل التطرف الإقصائي إلى عبادة الأيديولوجيا بعمى بصيرة ، ويسكن العقل لسبات كامل ، فيكون «الرضا والتسليم نهاية العلم والتعليم» قولاً وعملاً ، ويتحول التطرف الإقصائي إلى إرهابي يرجع لنظرية مجردة يُطلِقُ عليها صفة القداسة ، فتنتج التفكير المتعصب الذي لا يقبل الآخر ويعرِّف الإنسان بمن يوافق نظريته وما

دون ذلك تنتفي عنه أي صفة للتشارك أو الاجتماع . تعطيل العقل يعطل القدرة على معرفة مصلحة الجماعة ويكون التشوش والتخبط في الأفعال نتيجة الضياع وعدم القدرة على معرفة وتحديد المصلحة الجمعية أو مصلحة الأفراد . ومن الطبيعي والحال هذه ألا يملك وسيلة أفضل من الهجوم على من يعارض المجرد المقدس وكل من لا يشبهه ، فيُنتج الإرهاب .

إن الانتقال بين التطرف الإقصائي والتطرف الحميد مروراً باللاتطرف يمثل تحولاً فكرياً جذرياً اتجاه مقاربة معينة ، ويتطلب قوى تغيير تتحددّ وتختلف بخصوصية وملابسات الدوافع والظروف المحيطة ، أي أنه فعل تغييري ، ينقل من تموضع فكري معين إلى تموضع آخر مختلف تماماً بحيث تَتبعُه في التغير كل من الأفعال والمواقف والثقافات . هو انتقال بين مكانين يمتلكان ماهِيتين غير متشابِهتين أبداً ، فمن الطبيعي والحال هذه أن يكون الوسط المطلق بينهما مفهوم مجرد لا يحتمل إملاءاً فكرياً من أيهما ، وربما نفهم هذا الوسط المطلق **بخط اللاانحياز** .

ولكن يبدو لنا مفهوم اللاانحياز المطلق ، عند قراءة دلالات هذا الخط ، مفهوماً طوباوياً لا يمكن أن يعيش في الواقع الإنساني .

التطرف	مرجعيته	خطابه	المصلحة	الوسيلة	نتاجه
تطرف حميد	موضوعية	ديمقراطي	محددة للخير	حوار	تعددية حقيقة
اللاتطرف (انحياز للموضوعية والتشارك)					
اللاتطرف (انحياز للذاتية والإقصاء)					
تطرف إقصائي	ذاتية	أيديولوجي	محددة خير أو شر	تضليل ومكر	انقسام وفوضى

عند هذا الخط لا تتسم المرجعيات بقربها من الموضوعية وكذلك لا تكون أقرب للذاتية ، لا يمكن تقديم خطاب ديمقراطي أو أيديولوجي ، لا يمكن إذاً تحديد وسيلة للعمل أو التنبؤ بالنتاج الفكري في أن يكون تعددياً أو انقسامياً إقصائي . وهذه الصفات مجتمعة ، بصيغتها الدلالية ، لا يمكن أن تكون من صفات الإنسان ، فما الذي يكون وسطٌ مطلق بين الموضوعية والذاتية؟ إنه مفهوم غير قابل للمعرفة يمكن أن نسعى إليه ونقترب منه دون أن ندركه يوماً ، مفهوم لا يمكن أن يكون إلا **اللاتفكير** . لا يوجد إنسان أو اجتماع يحمل اللاانحياز المطلق .

بذلك يمكن أن نقول أن اللاانحياز -فكرياً- هو مفهوم طوباوي ما دام فعل التفكير والفعالية الاجتماعية الحيوية موجودين ، والأفراد أو الجماعات تكون غير منحازة إذا توقفت عندها مظاهر التفكير والحياة وهذا غير ممكن . وبذلك كل فكرة تدَّعي عدم الانحياز هي إما متطرفة تطرفاً حميداً أو متطرفة تطرفاً إقصائياً وغالباً ما لا يدَّعي التطرف الإرهابي هذه الصفة حيث تتعارض مع خطابه الأصولي .

يمكن لآلية الانتقال بين التطرف الإقصائي والحميد أن تكون بصورة **ثورة فكرية** ولكن ليست هي الحال مع الانتقال من التطرف الإقصائي إلى التطرف الإرهابي حيث يحمل الانتقال هنا مفهوم **التعزيز** لا التغيير ، إن تعزيز التطرف الإقصائي -لا نَسفه- وتطويره بنفس المنحى وزيادة التقولب ضمن حدوده هو ما يؤدي به لأن يتحول إلى تطرف إرهابي . وبهذا المعنى فإن الخط الفاصل بينهما يحمل معنى واقعي ويمكن إيجاده في الواقع المعاش . عند قراءة دلالات هذا الخط نجد : تنمحي الذاتية وتذوب في النظرية الجاهزة فيحل الاعتقاد بالصح

المطلق مكان أي محاولات فكرية ، حتى وإن كانت من منبع ذاتي ، عند هذه النقطة تبدأ الأفراد والجماعات بحرمان نفسها من أي رغبة أو مصلحة أو فعل ذاتي المنشأ يتعارض مع أصول النظرية ، هو الخط الذي تذوب فيه الشخصية بالنظرية فتندمج النظرية عنده مع الذات الشخصية بحيث تبدأ الأولى بإلغاء الثانية تدريجياً مع التقدم في هذا المنحى . عند هذا الخط تبدأ النظرية باحتلال الفكر والعقل ، تفرض منهجها وشيفرتها الخاصة في إنتاج المفاهيم فيتمكن العقل ويخضع .

نسمي هذا الخط **عتبة الإرهاب** حيث بعدها تختفي أي دلالات للجدل ويحل مكانه التجريد ، وتذوب الذات في النظرية .

التطرف	مرجعيته	خطابه	المصلحة	الوسيلة	نتاجه
تطرف إقصائي	ذاتية	أيديولوجي	محددة خير أو شر	تضليل **ومكر**	انقسام **وفوضى**
تطرف إرهابي	نظرية تجريدية	أصولي	غيرمحددة مشوشة	الهجوم	إرهاب

إن كلاً من خطي اللاانحياز وعتبة الإرهاب يشيران لتحرك في الثقافة قد يكون تاريخياً ومصيرياً . ويمثل الجدول التالي ملخصاً لوصفهما :

الفاصل	ماهيته	فكره
اللاانحياز	طوبى	اللافكر
عتبة الإرهاب	بدء التجريد	تَعلُم الأصولية الصلبة

استطعنا فيما سبق تحديد ماهية التطرف بأنواعه الثلاث كما واستخلصنا أن فكرة اللاانحياز حالة طوباوية في الاجتماع الإنساني . قلنا أن التطرف الحميد ينتج التعددية فيكون تطرف لا إقصائي بل تطرف مطلوب حيث أنه يصلح للصعود بالعدالة الاجتماعية والمساواة . والتطرف الإقصائي ينتج الانقسام والفوضى ويمكن أن يطور نفسه فَيَعبُر عتبة الإرهاب ليتحول للتطرف الخبيث الذي ينتج الإرهاب .

نعتقد أن لهذا الإطار المفاهيمي تطبيقات عمليَّة لا حصر لها في حياة المجتمعات الواقعية ، وأنه يساعد على فهمٍ أفضل وتحليلٍ أعمق لظواهر التطرف والإقصاء والإرهاب ، ويمكن أن ينتِّج توصيات يكون لها مساهمة في تجنيب التجمعات مظاهر العنف والفوضى .

الإقصائية في المجتمع الدرزي:

من السهل جداً إسقاط مؤشر النقاط الخمس على المجتمع الدرزي ، الذي كما راينا سابقاً ، أنه محكوم بأدلوجة التجمع الدرزي . فنجد ما يلي :

المجتمع	مرجعيته	خطابه	المصلحة	الوسيلة	نتاجه
المجتمع الدرزي في السويداء	ذاتية (لغوية زمكانية)	أيديولوجي (أدلوجة التجمع الدرزي)	محددة ومحصورة في استمرار انغلاق التجمع	تضليل تاريخي وتراثي	تشوش وانقسام

إن المرجعيـة تنطلق من مكونات الهـوية التي تحـددها الأدلوجـة وتكوّن خطاباً وسلوكاً يضمن استمرار انغلاق المجتمع في سبيل الحفاظ على وجوده فيما يُفهَم هذا الانغلاق على أنه مصلحة التجمع . وكما رأينا استخدام التاريخ والتراث كوسائل تضليلية ثمّ أدلجتها ، وبالفعل إن النتاج هو تشويش في الأذهان وانقسام في هذا المجتمع الذي يبدو متماسكاً فيما هكذا منطق ينتج انقساماً وإقصاء داخل التجمع نفسه (جهوي ، عائلي ، تحزب مجموعة عائلات) ويذكر التاريخ انقسامات وصلت حد القتال ضمن المجموعة الدرزية نفسها كالقتال بين الشعبية والطرشان أو بين الصفدية والبلدية . ويبدو أن هكذا نوع من التقسيمات مازال كامناً إلى اليوم وقادر على إعادة إنتاج نفسه دائماً .

إن هذا التجمع يحتاج لثورة فكرية تهدم فكره الأيديولوجي وتبني فكراً موضوعياً أكثر تقدماً وانفتاحاً . وأما إذا تمّ تعزيز هذا الفكر فيُخشَى عليه من تطوير نزعات إرهابية .

ثالثاً: الهوية

«إن التمسك بالمعاصرة على مستوى الحياة المادية ، والاصرار في نفس الوقت على التفكير كما كان يفكر السلف ، يمثل حالة من الانفصام المرضي»

نصر حامد أبو زيد

رحلة بين ذاتي وذاتها[١]

عندما أدخل بين ذاتي وذاتها أتحلل : أي الأنا ، كأنما أتفكك ، بهدف فهم المكونات والآليات ، بانتظار إعادة التركيب . وإننا ، عند القيام بهكذا عملية ، غالباً ما نكتشف أن «الأنا» ليست «أنا» بقدر ما هي مجموعة من نحن : المؤمنون بدين ، الاجتماعيون بموجب عادات وتقاليد ، المهنيون في عمل ، المتعصبون لقبيلة ، المواطنون في وطن ، الناس في العالم . . . . فصياغة سؤال للهوية يفترض انفصالاً يقظاً عن الذات بهدف فهم موضوعي لأحد أكثر المسائل ذاتية ، ما الذات وما ذاتها إلا اللتين تشكلان مجتمعتين شخصية فريدة تخص أحدنا ،

---

(١) كانت هذه المقالة شهادة خاصة حول سؤال الهوية كُتبت وقدمت بناء طلب من إحدى المجموعات الثقافية في سبيل نقاش مفهوم الهوية من خلال سؤال : من أنت؟

وبالتعمق بينهما تَنتُجُ قراءةٌ موضوعية للهوية . الذات مجموعة من النحن كما هي حولنا طبق الأصل ، وذاتها : مجموعة دلالات تلك النحن في الشخصية الحية فتعكس تجربتها الفريدة . والهوية نتاج لهذا التذاوت الذاتي ، الفردي الاجتماعي .

ولدت كائناً عار إلا من بيولوجيتي ، لم أتخيل أن بيولوجيتي ستحمل دلالات تسلطية في مجتمع ذكوري بامتياز ، مجتمع عربي اللسان والثقافة والانتماء ، خزعبليّ الدين ، قبليّ الوعي ، بدوي العادات . سياسي في جزء منه ، وهو ، بالعموم ، كجميع العرب ، متمدِّن في بعض سلوكه : تمدن بدوي يرتدي ربطة عنقه الأنيقة ويركب الحمار ذاهباً ،ككل مساء ، ليسمع الربابة عند شيخ القبيلة . ولدت في مجتمع بالإضافة إلى أنه عربي فإنه عربي مؤسطر .

تعطي الأسطورة ، بمرونة طرحها للمقدس في المجتمع الدرزي ، فسحة الخيال الإبداعي ، فيسهُل أن تتفكر في أركيتيب اللاوعي ، وبهذا تقترب من الوعي فتفتِّك من قداسة الأسطورة . يترك هذا منهجاً للتفكير يعمم خارج هذه المقاربة فتقرر : لا لاغتيال العقل في داخلي . ويُقَرُّ بقرارك ، في ذاتك تمرداً ، وفي ذاتها قناعةً ، فإذا استطعت تَحمُل تبعات التمرد مارست قناعاتك .

هي مشكلة من نوع آخر عندما تشاء بيداغوجيتك المبكرة أن تُنقِذ العقل من عملية اغتيالٍ محتَّمة ، هي مشكلة الصدام والصراع : صدام مع من يتبعون عادات وتقاليد وسلوكيات كنت قد تبرمت منها ، والصراع مع المقدس المؤسطر ومع ما أُريدَ لنا أن نكون ، هو الصراع الذي نخوضه في سبيل نشر أفكار نعتقد أَنها تقدميه فيما يراها المُستَهدفُ سموماً اجتماعية تستهدف الهوية : هوية الأجداد والآباء ومن ستكون

هوية الأبناء . إلى هنا يبقى الكلام ، بالغالب ، ضمن مجتمع النشأة الأولى . خرجت منه وبدأت أتدخل في الحاضر أتحقق وأتذاوت ، بعقلٍ أعتقد ، بمرونة المنفتح على نفنيد المُعتَقد ، أنه حيّ قد نجا من الاغتيال وتعلم فن المناورة فلن يُغتال . عندها وجدت أن الاختيار السليم لا يكون على قاعدة الانتماء العرقي أو الإثني أو الديني إنما استناداً لأسس فكرية ، وعلى اعتبارات جمالية . هنا ندرك بسهولة أننا ، إذا لا بد أن ننتمي ، فدعونا لا ننتمي لخزان ثقافي بل لثقافة حيّة فلا نختزل الهوية في بُعد واحد فيسجن المرء ذاته في ما ليس هو . بل نفهم ، وبما لا يدع مجالاً للشك ، الطابع المركب للهوية ، ونستوعب أن التغيير هو أبرز سمات الهوية الصحية ، لا هوية ثابتة إلا وكانت سقيمة أو نقول : الهوية الثابتة ما هي إلا أسطورة . فعناصر الهوية تتشابك وتتقاطع وتتداخل على أكثر من سلم مرجعي أو قيمي .

لو أحسستَ يوماً أنك تحمل هوية جدك أو أبيك بنسخة طبق الأصل ، فابدأ بنقد مخزون مجتمعك الثقافي ، وخصوصاً المقدس منه .

فالثقافة وسط التذاوت وهي الحقل الذي تتشكل فيه الهوية ، والثقافة هي منهجية تفكير وعمل وشعور ترتبطَ بالطبيعة وبالإنسان والمطلق .

دعونا ، في أي يوم ، ألا نقبل بقتل أسطورة ، فاليونان بنوا اللوغوس من الميتوس ، بل لنقتل قداستها لنتمكن من تحليل اللاواعي الذي يحكم وعينا ولنتمكن من مشاهدة الماضي الحاضر في فهمنا ومقارباتنا .

سؤال الهوية

لطالما كان سؤال الهوية من المسائل المثيرة للجدل المفاهيمي . تميل بعض التيارات الفكرية إلى مقاربة الهوية كفكرة ثابتة تتعلق بالجذور والثقافة والسلف أو ما يسمى «الأصالة» . فتكون الهوية ، في هذه الحالة ، أداة لحماية الأصالة ضد الحداثة والمحلي ضد القادم من الخارج . هذه المقاربة تتكلم وكأن المجتمع والإنسان بمعزلٍ عن العالم وكأنه مُحصَّنٌ ضد فعل التأثير والتأثُر فلا نراها إلا مقاربةً طوباوية لا تصف إلا أسطورة النقاء الثقافي التام التي أصبحت اليوم مستحيلة . غالباً ما يتم ربط الهوية وفق هذا الفهم بثقافة معينة أي تكون هوية تحيل على ثقافة «ثابتة» «أصيلة» .

«إن الذين يعتبرون أن الثقافة «طبيعة ثانية» نتقبلها ميراثاً لا سبيل إلى الإفلات منها يعتبرون الهوية معطى يعرّف الفرد بصفة نهائية وبطبعه بصفة تكاد لا تمحى . من هذا المنظور تحيل الهوية الثقافية ، بالضرورة ، إلى مجموعة انتماء الفرد الأصلية . يكون الأصل و«الجذور» بحسب الصورة الاعتيادية ، أساس كلّ هوية ثقافية ، أي ما يعرّف الفرد بصفة أكيدة وأصيلة . هذا التمثل شبه الوراثي للهوية والذي يؤدي دور الحامل لأيدولوجيا التجذير يؤول إلى تطبيع الانتماء الثقافي . بتعبير آخر تكون الهوية سابقة على الفرد الذي ليس له إلا أن ينخرط فيها وإلا واجه مصيره المهمّش «المُنبَتّ» . الهوية المُتصَورة على هذا النحو تبدو جوهراً لا يحتمل تطوّراً وليس للفرد أو المجموعة عليه أية سيطرة .»[١]

(١) دنيس كوش ، مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية : الثقافة والهوية ، ترجمة منير السعدي ، مراجعة الطاهر لبيب (بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٧) ، ص١٤٩ .

إن تلك الهوية السابقة على الفرد ، تلغي تماماً فعل الاختيار كما تلغي الحرية الفردية الذاتية . وهذا يصبح أكثر تعقيداً إذا ما كان التجمع مغلقاً ولا يقبل سوى الزواج من نفس التجمع ، كالمثال الدرزي ، فتأخذ عندها الهوية أيضاً بعداً جينياً : أي كأنها تُورَّثُ مع الجينات ومع حليب الأمهات . هذا تشويش مفاهيمي كبير وليس إلا «أوهام» تُريد المخيلة الاجتماعية ، المؤدلجة ، وقعَنَتَها . فيما لا يمكن لها أن تكون في حيز الواقعي .

لا بد للفرد أن يحمل هذا الفهم : الذي ينتج عنه أفراداً متشابهين على هيئة «الشخصية الأساسية»و يلغي البعد الذاتي الفردي للهوية ، بصفة «هوية أوليّة» ، إذا ما خُلق في هكذا تجمعات ، وهذا طبيعي . ولكن ما يجب إنجازه ، لاحقاً ، هو القناعة بأن الهوية ليست ثابتة بل هي معطى مُتغير . فإن «الأشياء كلها والأوطان واللغات تعرضت للاكتساح والخلخلة . والشخص ، أو الوطن الذي لم يتعرض للتغيير ، أو «الازدواجية» ، أو التثاقف ليس سوى أسطورة ، ذلك أن الآخر حاضر هنا والآن . تمّ استبطانه على الصعد كلها ، في السياسة والإقتصاد والسكن واللباس والفكر . لم تعد هناك هوية أحادية البعد صارت مركّبة ، تستمد مقوماتها من مصادر مختلفة منفتحة على عوالم متعددة»[١] . والهوية بهذا المعنى هي «رابطة» أو «نتاج رابطة» : أي لا يمكن الإعلان عنها بشكل أحادي كالقول هوية مسيحية أو إسلامية أو درزية أو علمانية . . .إلخ ، و«يتيح تأكيد أهمية الرابطة للمرء تجنّب

---

(١) الدكتور محمد نور الدين أفاية ، الديمقراطية المنقوصة : في ممكنات الخروج من التسلّطية وعوائقها ، (بيروت ، منتدى المعارف ، ٢٠١٣) ، ص٣٠ .

السقوط في انزلاقات وأخطاء ، منها اعتبار الهوية ماهية وجوهراً لا يأتيها التغيير من أي جهة ، واعتبارها ، ثانياً ، مجرد تخيّل أو ادعاء أو «رسم تجاري» تحمله جماعة أو سلطة في حروب المواقع»[1]

هوية الأقلية

إن أدلوجة التجمع الدرزي هي التي تحدد جزءً كبيراً من الهابيتوس في هذا المجتمع ، وأنتجت هوية مؤدلجة ينتمي فيها الفرد «للغة والزمكان» . اللغة : هي اللهجة المحلية التي يُفاخر بصحة مخارج الحروف فيها وقربها من الفصحى ، إنها شهادة نسبٍ عربيّ . هي التي تحفظ المخزون التراثي وتضمن انتقاله من جيل لجيل ، وهي التي تحمل المخزون الشعبي الأدبي الذي يتكفل دائماً بعملية استحضار التاريخ في مفاصل الحاضر . فيما الزمكان : يتمثل في التاريخ : «الماضي الحاضر» وفي المكان : جبل العرب الذي أصبح جزءً من الهوية ، وفيه دارت بطولات الماضي المتمثلة في الثورة السورية الكبرى بشكل رئيسي وفيه ، كذلك ، الأماكن المقدسة .

تتوافق هذه الصيغة من الانتماء مع معطيات الهوية الثابتة ، السابقة على الفرد ، التي تنتج عن ثقافة مغلقة : أدلوجة التجمع الدرزي المغلقة . وبالتالي ينظر الفرد للآخر بعيون الأيدولوجيا المغلقة لا بعيونه الشخصية فيكون تقييم الآخر عام ومتشابه ، وتصبح «النحن» أقليّة يجب الحفاظ عليها من الآخر «الأكثريّة» . أي عندما تعرّف الهوية الدرزية نفسها بالآخر تلبس هوية الأقلية ، ولكن بالمعنى الثقافي

---

(١) المصدر نفسه ، ص٤٨ .

للكلمة دون المعنى السياسي : سواء منه الأصيل أو المبتذل[١] . وطبعاً لا يجب إغفال خصوصية الوضع السوري الذي يعيش الدروز ضمنه : مركزية السلطة وبقرطة الدولة في ظل حكم البعث الذي حاول ترسيخ رؤيته للهوية بشكل قسريّ على كل أطياف الشعب السوري . وفي هذه الحالة لا تركّز المجتمعات على مقاومة الترسيخ القسري للهوية بقدر ما تركز على «وسائل تحديد هويتها ، بنفسها ، وفق معاييرها الخاصة» : أي تترسخ ما أسميناها أدلوجة التجمع الدرزي . طبعاً هذا ليس إلا قيام الاستبداد بعملية اضطهاد ثقافي تكون ضحيتها الهويات الثقافية التي تحاول ، أن تقاوم ، بشكل أو بآخر . فتتكون لديها هوية شيزوفرينيّة : فصاميّة . والمفارقة أنه يمكن ، أيضاً ، للحداثة أن تلعب هذا الدور تماماً كالاستبداد ، فكما يلاحظ «بول راس»بأن : « التاريخ يعلمنا أن ضحايا الحداثة ، والشعوب المهملة ، والفلاحين المُستغلين ، والعمال المطرودين ، أو الذين تضاءلت قيمة عملهم بسبب التقدم التقني ، والتجار الصغار المفلسين ، جميع هؤلاء يلجأون إلى فبركة ثقافة ترجع إلى هويات أولية يعاد صياغتها في المتخيل ، اعتماداً على أرض الأجداد ، ونقاء الدم ،

(١) فإنه لمن المهم جداً التمييز بين ثلاثة استخدامات لكلمة «الأقليات» الأولى أقليات بالمعنى الثقافي : مكوّن طبيعي لأغلب الأمم والمجتمعات الحيّة وهو المعنى الذي نقصده هنا ، وهذا يُعنى به علم الاجتماع والإنثروبولوجيا . والثاني الأقليات بالمعنى السياسي أي الذي يكون ضمنه حزب أو تيار سياسي أقلية في المشهد السياسي ، كأن نقول مثلاً : «إن الليبراليين أقليّة في هذا البلد» . والثالث هو المعنى السياسي المبتذل الذي يراد به للأقلية الثقافية (تتضمن الدينية والعرقية) أن تكون في خدمة الأهداف السياسة فيُسَخر المصطلح لذلك ويكون ورقة لعب على طاولة السياسة .

واللغة الأصلية ، والماضي الموهوم»[1] .

إن للهوية قدرة خاصة على التعبئة عندما يتعلق الأمر بقضية تمسها ، هذا يفسر ، ربما ، قدرة التعبئة الاستثنائية التي أبداها المجتمع الدرزي في السويداء للحشد ضد البدو كما حدث في العام ٢٠٠١ عندما قام بدوي راعي بإطلاق النار على شاب ، أو قوة الحشد ضد الرئيس أديب الشيشكلي ثم التمجيد والتقدير الشعبي لنواف غزالي : ابن الجبل الدرزي الذي قتل الشيشكلي في البرازيل . في حين لم يبدي نفس المجتمع إلا معارضة فردية أو نخبوية لا تملك القوة على التعبئة في أحداث الحراك الاجتماعي ضد النظام البعثي السياسي الحاكم في سورية الذي قتل واعتدى على نطاق أوسع . ففي القضيتين الأوليتين إحساس بالقضية التي تمس الهوية لا يوجد في الثالثة .

أما فيما يخص سكان الجبل من المسيحيين ، فنقول أن هذا النوع من الهوية المؤدلجة ينطبق عليهم تماماً فتكون هويتهم هوية توليفية : هم الدروز المسيحيون .

---

(١) المصدر نفسه ، ص٤٤ .

رابعاً: التاريخ

«إن غياب الروح النقدية هو الذي يجعل الكذب على التاريخ ممكناً، تماماً مثلما التخدير الإيديولوجي يجعل الكذب على الأحياء ممكناً.»

محمد عابد الجابري

إن الأحداث ودلالاتها تُنقل متأثرة بوعي وذهنية الناقل، فتكون أحياناً تاريخاً وأحياناً أساطير. تَخيَّل طفلاً يقف مع ابيه أمام نصب تذكاري لحرب المزرعة[1] في السويداء ويسأل عن الذي حدث. فيخبره الأب أن الثوار انتصروا ذلك النصر الساحق، رغم قلّة عددهم، وكانت تحميهم الخمس حدود، وأحصنة بيضاء تأتي من السماء... إلخ. ثم يكبر الطفل ويزور الموقع مع أستاذه ويبحث في وثائق المتحف ويمحّص ويحلل الاستراتيجيات العسكرية ليفهم ما حدث في المزرعة. نسمي الفهم الأول أسطوري والثاني تاريخي.

وكما الأسطوري بشريُّ الصنع، يبدو التاريخ كذلك صِناعة بشرية على مستويين. الأول في الذهنية التي يفهم الإنسان من خلالها

(١) موقعة شهيرة بين الثوار في السويداء وجيش الإستعمار الفرنسي في منطقة المزرعة غرب السويداء.

الماضي ويرويه : أي صناعة الاستحضار (History Representation) .
والثاني في زمن حصول الوقائع ، ويتمثل في كيفية فهم الذهنية العمومية للوقائع ، التي ستصبح تاريخاً ، أثناء حصولها : أي صناعةالاستمضاء (Pastification) . حيث يلعب الوعي البشري الدور الأهم في نقل تاريخه ، وتكون لحظات ما قبل التاريخ (Prehistory) هي لحظات ما قبل الوعي البشري . وبالتالي «لا تاريخ سوى المذكور ، والمذكور بشري بالتعريف . . .لا تاريخ للكون ، بل ما نسميه كذلك إنما هو في الحقيقة تاريخ تصورات البشر حول الكون»[١] . . . .!

صناعة الاستحضار

إن المجتمعات التي تتغنى كثيراً بالتاريخ والتي تحب أن تُنعت بالمجتمعات التاريجية ، كالمجتمع الدرزي ، والعربي عموماً ، لا تميل لهذا التغني لأن لها عمق تاريخي حافل ، بقدر ما هي ، لسبب أو لآخر ، تريد استحضار الماضي في حاضرها : أي هي «تاريخية لكثافة الشعور فيها بالتواصل المستمر مع ماضيها . والشعور هذا ليس مرده إلى الماضي ، وإنما إلى الحاضر . . . . لأنها تعيش ماضيها مجدداً ضمن حاضرها ، أو قل تعيش حاضرها وكأنه يستأنف ماضياً لم يتوقف او ينقطع»[٢] . ويتضافر ، ضمن المجتمع الدرزي ، عاملان : العربي العام والدرزي الخاص ، للقيام باستحضار التاريخ . الوضع العربي بالمجمل

---

(١) عبدالله العروي ، مفهوم التاريخ (بيروت ، المركز الثقافي العربي ، ٢٠١٢) ، ص٣٦ .

(٢) عبد الإله بلقزيز ، مجلة المستقبل العربي : سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر ، العدد ٤٠٨ ، (شباط/ فبراير٢٠١٣) .

مُفلس ، يفتقد حرية التعبير أمام الاستبداد ، بالتدريج هو يَكفر بالقومية المهزومة في قضاياها الكبرى ، فيه يقوم الديكتاتور باستنصار الهزائم وتسويق وهم لا يُسوَّق . إن العربي ، والحال هذه ، لا يُرضي عنفوان هويته إلا ماض يستحضره ، على طريقته وبمنطق وحاجات يومه ، ليعيش فيه . أما العامل الدرزي الخاص ، فإنه يتمثل في النظرة الأيديولوجية التي وضَّحناها سابقاً ، تلك التي صنعت الهوية ، وأخذت على عاتقها إخراج كل مفاهيم الحياة وفق متطلبات بنيتها المغلقة ، بما فيها مفهوم التاريخ .

تقوم الأدلوجة ، هنا ، بصناعة وعيٍ خاص بالتاريخ ، هو يختلف عن معرفة هذا التاريخ . لهذه الصناعة وسيلة وآلية . الوسيلة أفراد مؤمنون بالأدلوجة يتحدثون ، عن التاريخ ، قصصاً وشعر وروايات وأساطير : تبقى إن هم ذهبوا وتُبدِّل راويها .آليتها التماهي مع ثقافة وهوية اليوم ، لتُنتج صيغةً بُغيتها الفَخر قبل الخبر . إنها أخبار ماضية تمتزج بها حقائق موضوعية بأخرى شعورية ذاتية مؤدلجة ، تجاربُ واقع حَدث بآخر وهمي مُتخيل . كما وإن لهذا النوع من التناقل وقعاً جمالياً على المتلقي : المؤدلج أيضاً ، فيشعر وكأنه يعيش حقاً قصص التاريخ ، يفخر كما لو أنه من صنعها ، شعورٌ ما كان ليتسنى له في الرواية الأكاديمية التي تُخرِجُ تاريخاً جافاً بارد .

تكرار هذه الروايات يجعل من أبطالها رموزاً مرتبطة بالهوية ، يجعل للبطل نوعاً من القدسيّة ، للثقافة نوعاً من النمطية والثبات ، للفرد انتماء لها وحنين إليها . تصبح الروايةُ كفكرة ، بأي مضمون ، دفء الانتماء وروح الأصالة والثقافة التي تصبح ، ضمن هذا الفهم ، «مُعطى» وليست «مُبنى» : ذات طابع فطري وتُنقل كما تُنقل

الجينات . رغم أن العكس تماماً ، على ما يبدو لنا ، هو الحالة الطبيعية والصحيحة ونرى ، أنها حالةُ مجتمع «شقيّ» هي تلك التي تجعله يصنع الرموز وتجعله يبالغ بالذاتية في فهم تاريخيه وأبطاله ليرفعها مرتبة أنصاف آلهة . (ربما من المفيد ، هنا ، استذكار مسرحية «حياة غاليلو» للمسرحي «برتولت بريخت» حيث قال ، لغاليلو ، أحد طلابه : « شقيٌّ هو البلد الذي لا بطل له» فرد غاليلو : «شقيٌّ هو البلد الذي يحتاج لبطل» .) والتاريخ مجال للحرية : بقدر ما كرَّس فنَّ الموضوعية ، لا الذاتية ، بقدر ما عمل كدرس في الحرية تتعلمه المجتمعات بلا انقطاع . عندها يجلب السعادة والرخاء بدلاً من هذا الشقاء . إنها حالة الأزمة الاجتماعية فإن «المجتمعات المأزومة ، كما يعلمنا التاريخ ، هي أكثر المجتمعات عناية بماضيها ، بإعادة الانتباه إليه ، وإعادة التفكير فيه وقراءته ، عساها تعثر في خبرته التاريخية عن أجوبة ناجزة أو عن خامات قابلة لتصنيع أجوبة ، عن مشكلات الحاضر»[١] .

---

(١) المصدر نفسه .

صناعة الاستمضاء

«الإنسان يشيد التاريخ دون أن يعرف ذلك»
كارل ماركس

إن الحاضر، دائماً، هو صلّة وصل بين الماضي والمستقبل، فإذا كان لا يؤثر في أحداث ووقائع الماضي فإنه، كما رأينا، يستحضرها على طريقته. أمّا الحاضر، كماضي المستقبل، فله أن يؤثر بوقائعه: بوقائع المستقبل، يحددها ويصنعها من حيث يقصد ذلك أو من حيث لا يقصد. والحقيقة أن المستقبل هو نتاج الماضي والحاضر، وتحدده مفاهيمها. هكذا، وفي الحال الطبيعي الذي تتطور فيه المفاهيم مع مرور الوقت وتتعلم من دروس التاريخ، يجب أن يكون المستقبل، دائماً، أفضل للإنسان. ولكن هذا لا يحدث دائماً لأن من الأفكار ما توقف التطور ومنها ما تؤخره.

ما سيكون، من الحاضر، في المستقبلِ، تاريخاً هو ذلك «المُعتبر» من وقائع الحاضر: «إن الحوادث لا تُذكر إلا إذا كانت تجارب وعِبراً... لا تعلق في الذاكرة، إلا إذا تحولت هي نفسها في حال حدوثها إلى عِبر»[1] إذاً نقرر: أن الماضي وعِبر اليوم هما تاريخ المستقبل.

(١) عبدالله العروي، مفهوم التاريخ (بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢)، ص٣٦.

بالعودة للمثال الدرزي الذي لا تضمن فيه الأدلوجة ، وفق بنيتها ، الانغلاق إلا لضمان الاستمرارية . وهذه الاستمرارية ، ضُمناً ، تعني ثقافة مستقبلية تشبه ثقافة الحاضر المؤدلج ، أي تضمن ثبات المفاهيم ودلالات الأحداث . وهذا ما يتطلب صناعة للاستمضاء : الصناعة بمعنى تدخل في الصيرورة الطبيعة وإيقاف لمجرى تاريخ المجتمع العادي . هذه الصناعة تعمل بإعادة إنتاج الماضي في تراث جديد قديم : جديد التكوين قديم الأفكار ، وكذلك بتوثيق الأحداث التي تُصنّف معتبرة ومعايير التصنيف هي معتقدات الأدلوجة .

وبالتالي سيكون تاريخُ المستقبل الدرزي زيادةً في الأحداث ولكن بنفس العِبر منها . ويلعب هذا الاستمضاء دور الآلية لاستمرارية الأدلوجة وضماناً لثبات الثقافة والهوية .

التراث

«إن الاستبداد لا ينجح في استغلال التراث إلا مع غياب الروح النقدية .»

محمد عابد الجابري

أصبحت مصطلحات مثل «العودة إلى التراث» ، «إحياء التراث» ، «الحفاظ على التراث» مصطلحات مألوفة ، في مجتمعات كثيرة . ويتم ، في الغالب ، وضع سؤال التراث امام سؤال الحداثة ، أي أن هذا التراث يُفهم كحامي ومُحصِّن ضد الآخر القادم بثقافته الغريبة . ويبدو ، في زمن العولمة أن هذا الآخر حاضر أكثر من أي وقت مضى . والأخطر بهذا الحضور ، على التراث ، أنه حاضر بفكره وثقافته ضمن سيل ، جنوني ، من التسويق والإعلان والاتصال . فالطبيعي أمام هجوم الآخر أن يصبح التراث أداة حماية الذات وأداة مواجه الآخر المختلف .

هذه الظاهرة تبدو بأكثر صورها وضوحاً في العودة العربية الملحوظة للتراث الإسلامي ، وفي هذه العودة منها ما هو رد فعل تلقائي لا غاية له سوى أنه فطري ينشد حماية الذات أمام الآخر ، ومنها ما هو لهدف واستراتيجيا كالبحث عن صيغ توافق بين الحداثة والتراث ، أو ضمن مشروع سياسي بهدف استبدال مفاهيم بأخرى . بالعموم إن أشكال العودة القوية للتراث والتسابق في إحيائه هي فعل ينتج عن وجود

الآخر ، وهذا طبيعي . «فلم يكن من المصادفة أن احتمى العرب بتراثهم خلال التحدي الذي واجههم به الاستعمار الأروبي في القرن الماضي (الأفغاني وعبده) ، ولم يكن من المصادفة أن احتمى المغاربة بتراثهم الإسلامي مثل الجزائر وتونس ، عندما حاول الاستعمار الفرنسي النيل من وحدة شعب المنطقة بما أطلق عليه دهاقنة الاستعمار الفرنسي «السياسة البربرية» ولم يكن مصادفة أن التجأت جماهير الشعب في إيران إلى الإسلام حينما طغى الشاه ونصب نفسه خادماً للاستعمار ، والحركات الإسلامية بمختلف فصائلها في العالم العربي والإسلامي إنما تستعيد الموقف نفسه ، موقف مواجهة التحدي الآتي من الآخر الأروبي أو ممن ينظر إليهم وكأنهم حلُّوا محله»[١]

وما يطرح نفسه هنا هو كيفية العودة لهذا التراث والتعامل معه ، كيفيّة توظيفه في المجتمع ، أو لنا أن نقول كيفية تسيس هذا التراث . كذلك الأمر كم يحمل هذا التراث من القدسية التي تؤثر على قدرة الأفراد والمجتمع على نقد هذا التراث ، هذا النقد الهام جداً من أجل الوصول لتصالح مع سؤال التراث .

في الوقت التي تتشابه فيه مسألة مقاربة التراث كحام للذات في أغلب المجتمعات الإنسانية ، فإنها تختلف في الطريقة التي يتّم التعامل فيها مع التراث فالحالة الأروبية ، مثلاً ، استطاعت أن تتصالح مع تاريخها الماضي ، وتراثها الثقافي ، لأنها «تحررت من سلطانه» وبالتالي

---

(١) الدكتور محمد عابد الجابري ، المسألة الثقافية في الوطن العربي : التراث لماذا وكيف!؟ ، (بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٦) ، ص ٢٥١ .

تنظر لهذه التراث نظرة « متوازنة لا عصاب فيها» أي هي نظرة «متحررة من حدين نقيضين : النزعة التبجيلية-التقديسية ، والنزعة الانكارية-الاحتقارية .»[1]

يَتضحُ أن العربي ، بالعموم ، لا ينظر للتراث إلا ضمن إحدى النزعتين السابقتين . وبالعودة للبحث في مثال مجتمعنا الدرزي فإن الباحث يتيقن أن النظرة للتراث تقوم تماماً من خلال إحدى هاتين النزعتين : إمّا تقديس مطلق لهذا التراث أو ادعاء الانكار التام له بحجة الحداثة .[2]

بالطبع ، تُصرّ الأيديولوجيا الدرزية على احترام التراث ، احتراماً قد يصل للتقديس . وتضمن بهذا الاصرار شرعنة النظام الاجتماعي . يكون التراث ، والحال هذه ، مُسيس لصالح أدلوجة التجمع الدرزي وخادماً لأهدافها في الانغلاق وفي تماهي الديني بالثقافي . هذه هي الحالة الطبيعية في المجتمع الدرزي وفق التحليل السابق ، ولكن ما الذي دعا البعض لإنكار التراث والمرافعة الدائمة ضده باسم الحداثة؟ (طبعاً الحداثة ضمن مفهومها في هذا المجتمع) .

نلاحظ ، بعد البحث بهدف الإجابة عن هذا السؤال ، أن الأغلبية الساحقة من الذين ينكرون التراث ينكرونه كلاماً لا فعلاً . يبدون

---

(١) عبد الإله بلقزيز ، مجلة المستقبل العربي : سؤال التراث في الفكر العربي المعاصر ، العدد ٤٠٨ ، (شباط/ فبراير ٢٠١٣) .

(٢) هناك نظرة أخرى للتراث تتمثل في استغلال النظام الحاكم لهذا التراث في التسويق لأفكاره وتمرير مشاريعة ، مثلاً : استخدام الشعر الشعبي في المديح السياسي وصناعة الرموز وفي دعم مواقف النظام الحاكم . . . إلخ

وكأنهم لا يجاهرون مبالغين في نُكرانه ، نظرياً ، إلا لعدم قدرتهم على ذلك عمليّاً وذلك لأسباب كثيرة ليس أقلها مواجهة تُهم اجتماعية وطعن بالمعايير والقيم التي يمتلكها الفرد ، هي حالة من الْفصام بين ذات تنزع للفردانية وذات عامة استبدادية ، مُستبد بها ، سائدة .

إن كلا الاتجاهين السابقين في النظر للتراث يحملان آثار الأيديولوجيا . الأولى تعتبر التراث عملية دفاع عن الذات ضمن إطار الأدلوجة ، والثانية تتكلم ، دون الفعل ، في مواجهة الذات نفسها . ونجد أن الخيار السليم يكون في النظرة التي تقول أن التراث كما أنه عنصر ضروري في مواجهة تحديات الآخر من جهة ، فإنه ضروري من أجل «إعادة بناء الذات المعاصرة» من جهة أخرى ، وإعادة بناء الذات لا بد من أن تنطلق من إعادة بناء التراث ، من إعادة ترتيب العلاقة بينه كشيء ينتمي إلى الماضي وبين الحياة المعاصرة كشيء ينتمي إلى الحاضر»[1] . وهذا ليس إلا كسر لنير الألوجة وهو الانكشاف ، هو عَقلنة التراث أو قل عَقلنة النقد لكل هذا التراث ، حتى بما فيه من تراث مقدس كرسائل الحكمة . والعقلانية النقدية في معناها الواسع هي «التعامل النقدي مع جميع الموضوعات ، مادية كانت أم معنوية . التعامل الذي يأخذ بعين الاعتبار تاريخية المعرفة ونسبيتها وحضور الأيديولوجي واللاعقلي فيها أو إمكانية حضوره على الدوام . إنها باختصار ممارسة عقلية تقوم على عدم التسليم بأي شيء إلا بعد

---

(١) الدكتور محمد عابد الجابري ، المسألة الثقافية في الوطن العربي : التراث لماذا وكيفا؟ ، (بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٦) ، ص ٢٥٢ .

فحصه ، إنها موقف ضد التقليد»[1] .

إن إنجاز هذا النوعٍ من النقد ، للتراث الدرزي ، وإعادة بناء الذات بصيغة منفتحة بديلاً للانغلاق ، سيصعد بالمجتمع ، على سلم التطور ، مسافة تترك بينها وبين الوضع الحالي بوناً كبيراً ، هو كالبون بين عقلانية الجهالة وعقلانية النقد .

(١) المصدر نفسه : العقلانية النقدية ، ص ٢٨٥ .

خامساً: المرأة وثقافة الهيمنة الذكورية

«إن النساء لا يستطعن إلا أن تصبحن ما هن عليه بحسب العقل الأسطوري، فتؤكدن بذلك وفي أعينهن بالذات أنهن منذورات طبيعياً للأسفل والملتوي والصغير . . .إلخ»

بيار بورديو

تقديم

تُحَمِّلُ أسطورة بداية الخليقة، الإسلامية، اليهودية الأصل، المرأة مسؤولية خروج الإنسان من الجنة حيث أن إبليس الذي دخل الجنة في بطن أفعى قد أقنع حواء بأن تأكل من ثمار الشجرة المحرمة وحواء بدورها كانت السبب بأن أكل آدم من ثمار الشجرة فبدت لهما سوءتهما وخرجا من الجنة إلى الأرض. تلعب هذه القصة، على ما يُعتقد، دوراً كبيراً في نظرة الثقافة الإسلامية للمرأة والتعامل معها والقصة يرويها الطبري نقلاً عن «وهب بن منبه» وهو أحد الأحبار اليهود الذين اعتنقوا الإسلام.

تقول القصة: «لما أسكن الله آدم وزوجته الجنة، ونهاه عن الشجرة، وكانت شجرة غصونها متشعب بعضها في بعض، وكان لها ثمر تأكله الملائكة لخلدهم، وهي الثمرة التي نها الله آدم وزوجته

عنها . فلما أراد إبليس أن يستذلهما دخل في جوف الحية ، وكان للحية أربع قوائم كأنها بختية (ناقة عظيمة تتبختر في مشيتها وتتعاجب) من أحسن دابة خلقها الله . فلما دخلت الحية الجنة ، خرج من جوفها إبليس ، فأخذ من الشجرة التي نهى الله عنها آدم وزوجته ، فجاء بها إلى حواء ، فقال : انظري إلى هذه الشجرة ، ما أطيب ريحها ، وأطيب طعمها ، وأحسن لونها ، فأخذت حواء فأكلت منها ، ثم ذهبت بها إلى آدم فقالت : أنظر هذه الشجرة ، ما أطيب ريحها ، وأطيب طعمها ، وأحسن لونها ، فأكل آدم ، فبدت لهما سوءتهما ، فدخل آدم في جوف الشجرة ، فناداه ربه : يا آدم أين أنت؟ قال : أنا هنا يا رب ، قال : ألا تخرج؟ قال : أستحي منك يارب ، قال : ملعونة الأرض التي خُلِقت منها لعنة يتحول ثمرها شوكاً ، ولم يكن في الأرض ولا في الجنة شجر افضل من الطلح والسدر . ثم قال : يا حواء ، أنت التي غررت عبدي ، فإنك لا تحملين حملاً إلا حملته كرهاً ، فإذا أردت أن تضعي ما في بطنك أشرفت على الموت مراراً . وقال للحية : أنت التي دخل الملعون جوفك ، حتى غرر عبدي ، ملعونة أنت لعنة تتحول قوائمك في بطنك ، ولا يكون لك رزق إلا التراب ، أنت عدوة بني آدم وهم أعداؤك حيث لقيت أحداً منهم اخذت بعقبه (طاردته) ، وحيث لقيك شدخ (حطم) رأسك . (التفسير الجزء الأول ، ص : ٣٣٥ ، دار الفكر بيروت ، ١٩٨٤م)[١] .

وقد تضيف روايات أخرى بعض رتوشاً وتفاصيل أدق للقصة

---

(١) أنظر ،نصر حامد ابو زيد ، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة ، (بيروت ، المركز العربي الثقافي ، ٢٠٠٧) ، ص ١٩-٢٠ .

مثلاً : «الكيفية التي استطاعت بها حواء إغواء آدم ليأكل من الشجرة باستخدام الإغراء الجنسي ، حيث قام الشيطان بدور مزدوج فأغرى حواء بالشجرة ، ثم أغوى آدم بحواء : فدعاها آدم لحاجته الزوجية ، قالت : لا إلا أن تأتي هنا ، فلم أتى قالت : لا إلا أن تأكل من هذه الشجرة ، فأكلا منها فبدت لهما سوءتهما»[١] .

«سأل الله آدم . يا آدم أَنَّى أتيت (أي ما سبب وقوعك في عصيان أمري) . قال : من قبل حواء أي رب ، فقال الله : فإن لها علي أن أدميها (أجعلها تنزف دماً) في كل شهر مرة ، كما أدميت الشجرة ، وأن أجعلها سفيهة فقد كنت خلقتها حليمة (عاقلة) ، وأن اجعلها تحمل كرهاً وتضع كرهاً ، فقد كنت جعلتها تحمل يسراً وتضع يسراً . ويعلق أحد الرواة على القصة قائلاً : ولولا البلية التي أصابت حواء لكان نساء الدنيا لا يحضن ، ولكنَّ حليمات ، وكن يحملن يسراً»[٢] .

ويلاحظ نصر حامد أبو زيد أنه «بصرف النظر أن القرآن لا يحمّل حواء-في منطوقه-مسؤولية خروج البشر من الجنة ، يظل الضمير الإسلامي ينسب للمراة وحدها -تأثراً بهذه القصة- مسؤولية تلك الجناية ، هذا بالإضافة إلى الإيمان بأن العقاب الدائم الذي أوقعه الله بحواء لا سبيل للفكاك منه ، خصوصاً فيما يتعلق بنقص العقل والدين .»[٣]

إن هذه الثقافة التي تنظر للمرأة ، التي خلقت من ضلع آدم ،

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢١ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) المصدر نفسه .

ناقصة عقل ودين وسبب البلاء الأول ، تكاد بشكل او بآخر تؤثر في كل المجتمعات إسلامية الثقافة . وأضف لذلك خصوصيات أخرى وأحكام كثيرة ، ثقافية ودينية ، عززت هذا التمييز بين الرجولة والأنوثة . ونجد أن الأسطورة تساعد في شرعنة نظام الهيمنة الذكورية في المجتمعات .

بشكل عام هنالك دائماً نوع من التبريريات التي تسوقها المجتمعات التي اعتادت نظام الهيمنة الذكورية كنظام شرعي لعلاقة الرجال بالنساء . وحتى أننا نجد أنه في التقليد القبائلي القديم للمجتمعات الإنسانية الماضية ، على الرغم من ضعف هذه المجتمعات في الخطابات التبريرية قياساً لمجتمعات اليوم ، فإنها تستنجد بنوع من أسطورة الأصل ، لشرعنة الأوضاع المنوطة بالجنسين في تقسيم العمل الجنسي .

تقول إحدى الأساطير القبائلية القديمة وفق ما يرويها بيار بورديو عن أنثروبولوجيا الخوف (yacine-Titouh, Anthropologie de la. T : (peur

«عند العين لاقى الرجل الأول المرأة الأولى . كانت المرأة تغترف الماء عندما اقترب منها الرجل المتعجرف وطلب الماء ليشرب ، لكنها كانت أول الواصلين وكانت عطشة هي أيضاً . غضب منها فدفعها بعيداً . قامت بخطوة ناقصة فوقعت المرأة على الأرض ، عندها رأى الرجل فخذي المرأة التي كانت مختلفة عن فخذيه . بقي الرجل قابعاً في ذهوله . المرأة أكثر حيلة ، علّمته أشياء كثيرة ، قالت له : استلقي أنت سأقول لك لما تستعمل أعضائك . استلقى الرجل على الأرض فداعبت المرأة عضوه الذكري الذي أصبح أكبر مرتين واستلقت عليه ،

أحس الرجل بلذة كبيرة . تبع المرأة في كل مكان ليعيد عمل الشيء ذاته ، لأنها كانت تعلم أشياء أكثر منه : إشعال النار . . .إلخ . وذات يوم قال الرجل للمرأة أريد أنا أن أركبك أيضاً ، وأنا أعرف فعل أشياء . تمددي وسأستلقي عليك . استلقت المرأة على الأرض وصعد عليها . شعر باللذة نفسها وقال عندئذ للمرأة : «على العين أنت تسيطرين أما في المنزل فأنا» . في ذهن الرجل فإن الأقوال الأخيرة هي التي تحسب دائماً ، ومذاك الحين يحب الرجال دائماً ركوب النساء . وبهذا أصبحوا الأوائل ، وهم من يجب عليهم أن يحكموا»[1]

ويرى بورديو أن «نية تبرير النظام الاجتماعي تتأكد هنا من دون مواربة» تحمل هذه الأسطورة دلالات مهمة حول «الجنسانية بالطبيعة والجنسانية بالثقافة» فتبرر النظام الاجتماعي ليصبح المنزل هو الجنس المثقف الذي يهذب فيه الرجل الأنثى المنحرفة على العين .

فهناك تسيس للفعل الجنسي لصالح ترسيخ فكرة الهيمنة ، فسواء كانت المرأة ناشطة أو خاملة في الفعل الجنسي فهي «المفعول به» بينما الرجل هو الفاعل المُهيمن . إن الترسيخ الاجتماعي للهيمنة الذكورية يجعل من الرجال ، حتى في المجتمعات الأروبية والأمريكية ، ينظرون للفعل الجنسي «على أنه شكل من الهيمنة والاستيلاء والتملك» وبعيداً عن الجنس فإن الأسطورة ترسخ لمفهوم المرأة التي تحتاج للتهذيب وعلى الرجل ان يقوم بهذه العملية ويعلمها الثقافة فيما هي «منحرفة» . وكما تقول أسطورة آدم وحواء أن المرأة جعلت سفيهة غير

---

(١) بيار بورديو ، الهيمنة الذكورية ، ترجمة سلمان قعفراني ، (بيروت ، المنظمة العربية للترجمة ، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٩) ، ص٣٩-٤٠ .

حليمة ، فعلى الرجل دائماً أن يرشدها ويقدم لها من حِلمِه للحد من تأثير سفاهتها .

يسمي بورديو عملية تسيس الفعل الجنسي تلك «استبدان العلاقات الاجتماعية للهيمنة الذكورية» ويرى أن القوة الخاصة لتبرير النظام الذكوري إنما تأتيه من أنه يراكم ويكثف عمليتين : «إنه يشرّعن علاقات هيمنة من خلال تأصيلها في طبيعة بيولوجية هي نفسها بناء اجتماعي مطبع» أي بتعبير آخر تقوم عملية تبرير النظام الذكوري عن طريق أولاً : التأصيل للهيمنة عن طريق الاستفادة من الموضوع البيولوجي الذي أصلاً تم بناؤه اجتماعياً وهي المقاربة المبنية على استبدان العلاقة بين الجنسين ، وثانياً : إعطاء صفة شرعية للهيمنة الذكورية فتصبح قانوناً وشرعاً غير قابل للنقد بعد أن تم تأصيلها . إن هذه العملية هي تطبيع للاجتماعي المُسيَّس أي أن الظواهر التي ما هي إلا من صنع الإنسان تبدو وكأنها طبيعية وهنا يلعب الهابيتوس ، الذي شرحنا فكرته سابقاً في هذا الكتاب ، الدور الأساسي في هذا التطبيع : الهابيتوس العميق الذي يسكن كل شخص يجعل الأشياء تبدو وكأنها طبيعية فيما هي نابعة من الهابيتوس . فالجسد ، بالإدراك ، مُبنى اجتماعي . ومن هنا يقال : «الرجل لا يعيبه شيئاً» ، فيما المرأة إما يجب ألا تظهر لأن جسدها يُدرَك اجتماعياً كعورة ، مثلاً يعتبر عبد العزيز بن باز مفتي السعودية الأسبق أن «خروج المرأة من بيتها ، هو الزنى بعينه» . أو بالمقابل عليها المبالغة في التزين والظهور بمظهر جميل «أنثوي» أنيق لأن الجسد ، في هذه الحالة ، تدركه الأنثى من نظرة الآخرين له . وبالتالي كما يقول بورديو : «البنية الاجتماعية حاضرة في قلب التفاعل على شكل ترسيمات إدراك وتقييم متأصلة في

أجساد الأعوان (عناصر المجتمع) وهم يتفاعلون» .

وبالتالي يؤدي تطبيع الأصول الأخلاقية إما إلى حبس النساء بسور «مرئي» كالنقاب مثلاً ، أو حبسهم بسور غير مرئي «من خلال تحديد المنطقة المتروكة لحركات وتحركات أجسادهن» وذلك «من دون الحاجة إلى وصف أو منع أي شيء بجلاء» إنما تطبيق «الحبس الرمزي» عن طريق « أساليب حُبلى بأصول أخلاقية وسياسية» مثلاً تسعى التربية لتلقين أساليب الامساك بالجسد والكيفية التي يجب أن يظهر بها وكذلك النظرات والابتسامات والضحكات . . .إلخ .

العنف الرمزي

«الرؤية المهيمنة ليست مجرد تمثل عقلي، وهواماً وأيديولوجيا بل نسقاً من البنى المتأصلة في الأشياء والأجساد.»

بيار بورديو

رأينا أن قوة نظام الهيمنة الذكورية تكمن في استمرار إنتاج عمليتي شرعنتة وتأصيله باستخدام الطبيعة البيولوجية. وأن الهيمنة «نتاج عمل لا يتوقف لإعادة الإنتاج» فهي إذاً عملية تاريخية «يطبِق فيها المهيمَن عليهم على علاقات الهيمنة مقولات مبنية من وجهة نظر المهيمنين، فتجعلها، تبعاً لذلك، تبدو وكأنها طبيعية . . .و يتأسس العنف الرمزي بواسطة الانتساب الذي لا يستطيع المهيمَن عليه إلا منحه للمهيمِن وذلك عندما لا يحظى المهيمن عليه إلا بأدوات المعرفة المشتركة بينهما» أي أن الهابيتوس يجعل من فكر الذكورية المُهيمن وأدواته المعرفية هي المنطق الوحيد السائد للتفكير فتبدو عملية الهيمنة وكأنها طبيعية حيث أن وسائل التفكير مسيطر عليها من قبل النظام المهيمن، ويعاد إنتاجها باستمرار. إن هذا ما هو إلا «عنف رمزي» مطبق على النساء، حسب بورديو.

لا شك أن مجتمعات كثيرة، ومنها الكثير من المجتمعات العربية

والإسلامية ، لا يكون فيها العنف رمزياً بل انه عنف بالمعنى الأوسع للكلمة ، فيمكن أن يكون العنف الجسدي ضد النساء ظاهرة . وفي مثالنا المدروس ، في المجتمع الدرزي ، تبدو النساء أكثر «حرية» بالنسبة للوسط الإسلامي وبالنسبة لنساء يعشن وفق فتاوي ابن باز وأخواتها . ونلاحظ ، باستثناء حالات فردية نادرة ، انعدام العنف الجسدي ضد النساء . ولكن تبقى مسائل العنف الرمزي التي سنحاول أن نتتبعها في هذا المجتمع لا تقل عنفاً عن العنف الجسدي أحياناً .

لا شك أن الفكر الذكوري في مثالنا الدرزي هو أيضاً الفكر المهيمن ، ولا شك أنه يمارس عنفاً رمزياً واضحاً على النساء اللواتي يبدو أنهن متحررات نسبياً ، فيما هن ضحية الهابيتوس الإجتماعي الذي يصور لهن الهيمنة والعنف الرمزي الذكوري وكأنه طبيعي . المرأة الدرزية ، وإن تحررت من السور المرئي كالنقاب والحجاب ، فإنها تقبع داخل سور غير مرئي يتمثل في فرض سلوكها ، بالشكل المباشر أو غير المباشر ، الذي يجب ان يأخذ التبعية للرجل بالحسبان ، ويتمثل في فرض إدراكها لجسدها بأن أهم ما فيه أنه يمثل شرف رجل أو مجموعة رجال من الأقارب . وبالتالي ، من هنا ، يجب عليها المحافظة عليه ويجب تحريكه بشكل مدروس والتحكم بالابتسامات والضحكات العاليه و . . . إلى آخر الكثير من التابوهات . كما أنها يجب ان تكون تحت سيطرة زوجها أي «الرجل في بيته صاحب الكلمة الأخيرة» . إن هذه الاشياء لا تتم قسراً بل إن النساء يرينها أشياء طبيعية ، ويجب فعلها ، بل إذا حدث وصار العكس مثلاً : أن الرجل ذو شخصية ضعيفه وللمرأة السيطرة في المنزل فإنها تحاول خارج المنزل دائماً إثبات العكس والتدليل على «رجولة زوجها» وذلك من أجلها هي : أي من

أجل أن تبقى أنثى جيدة ضمن معايير الهابيتوس . إنه إذاً ، وليس من منطق تحميل الضحية المسؤولية ، خضوع إرادي وحر .

وهكذا «إن المنطق المفارق للهيمنة الذكورية ، والخضوع الأنثوي الذي نستطيع ان نقول عنه في الوقت نفسه ، ومن دون تناقض : إنه عفوي ومسلوب ، ليس بالمستطاع فهمه إلا إذا علمنا الآثار الدائمة التي يمارسها النظام الاجتماعي على النساء (وعلى الرجال) ، أي الاستعدادات العفوية الممنوحة لهذا النظام الذي يفرضه عليهم ذاك المنطق .»[1]

ضمن هذا السياق ، يشبه المجتمع الدرزي ، مثالنا ، الكثير من المجتمعات التي يُنظر فيها إلى المرأة على أنها «حرة» . ولكن تبقى كلمة حرية المرأة في هذه المجموعات ، بالرغم من تحفظنا عليها ، وميلنا لعدم استخدامها ، مقبولة ، ولكن نسبياً : أي إذا ما قيست بمجتمعات تعدد الزوجات أو بمجتمعات لا يُنظر للمرأة فيها كإنسان بقدر ما هي شيء يملكه الرجل ويقلقه من أن يصبح عاراً في أي لحظه فيقمعه تحسُباً واستباقاً .

ربما يكمن الحل في فهم فكرة بورديو التالية : «إنه لمن الواضح في الواقع ، أن الأبدي في التاريخ ، لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير نتاج عمل تاريخي بالتأبيد ، بما يعني ، أن الأمر لا يتعلق بنفي أوجه الدوام واللامتغير التي تشكل بالتأكيد جزءاً من الواقع التاريخي ، إنما يجب إعادة بناء تاريخ العمل التاريخي النازع للتاريخانية»[2] اي إن علينا الأخذ بفلسفة التاريخ ، بتجاوز الخاص والفرد في تحليل سياق التاريخ لفهم مراحل إعادة إنتاج الهيمنة الذكورية . إن بداية هذا الفهم النازع

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٠ .

للتاريخانية هو بداية نهاية فكرة أبدية الهيمنة الذكورية ، إن وجدت النيّة . فالفلكلور الذكوري يعيد إنتاج الهيمنة ، الدولة الثورية التي تمجد الجندي الذكر تعيد إنتاج الهيمنة . . .إلخ .

بقي أن ننوه أن هذا العنف الرمزي لا يعطي للرجال امتيازات بل إن الامتياز الذكوري بالمجمل هو «فخ» و« الرجال هم أيضاً سجناء وضحايا بتكتُم للتمثل المهيمِن»[١] وهذا يعني أن الرجولة نفسها في مشكلة تطبيع ما هو غير طبيعي ، والرجولة هي الأخرى ضحية الهابيتوس . إن مفهوم الرجولة ، كما الأنوثة ، مغيب وتتم ممارسته ، طوعاً ، بممارسات خاطئة لا تحمل سوى دلالات تخبط المفهوم . ومن داخل المجتمع ، في السويداء ، نجد العديد من الأمثلة على الربط بين ممارسات معينة والرجولة مثلاً : المراهق الذي يشرب الخمر بكثرة يظن أنه رجل ، المراهق الدونجوان يعتقد أنها رجولة ، البالغ صاحب الموقف الثابت الذي لا يتغير أبداً يفهمها رجولة ، المتكلم في المضافات برزانة وبلاغة وطلاقة يكون رجلاً . في العمق ليس لهذه المفاهيم أي صلة بالرجولة فالأولى إدمان ، والثانية فعل جنسي- نفسي والثالث إنسان متصلب برأيه ليس أكثر ، والرابع متكلم يُتقن العادات والتقاليد وهذا يمكن أن تقوم به أنثى . فعلى الذكورة ألا تظن انها تخسر مع تغيير هذا النظام . فهي ، كذلك ، كما النساء تماماً ، ضحية الهابيتوس .

ونستنتج : إن انهيار الهيمنة الذكورية لا يعني أن يعطي الرجل للمرأة حقوقها ، بل يعني أن كليهما انتزعوا حقوقهما الإنسانية كأفراد تحرروا من استبداد الجماعة والتاريخ .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٢ .

سوق الزواج

«لا تستطيع النساء الظهور في السوق الزوجية إلا كأشياء، أو بالأحرى كرموز، وظيفتها هي في المساهمة في تأبيد أو زيادة رأس المال الرمزي الممسوك من الرجال.»

بيار بورديو

تصبح المؤسسة الزوجية ضمن منطق وثقافة الهيمنة الذكورية السائدة، مصدراً لإنتاج ومراكمة الرأسمال الرمزي: أي الشرف. وتتحول العملية إلى أشبه بصفقات ضمن مقاربة اقتصادية محض هي ما يسميها بورديو «اقتصاد المتاع الرمزي» وبما أن هذا الاقتصاد «وُجّه نحو مراكمة رأس المال الرمزي (الشرف) فإنه يحوّل مواد خام مختلفة، والمرأة في المقام الأول منها، ويحوّل أيضاً كل الأشياء الجديرة بأن تُتبادل في الأشكال إلى هبات (وليس منتوجات)، أي إشارات تواصل لا تنفصل عن وسائل الهيمنة.»[١] وبذلك هي عملية تبادل

(١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

وعملية مراكمة رأس المال الرمزي (ذريات وأسلاف) . يكون الرجل ، ضمن هذه المنظومة ، «المسؤول وسيد الإنتاج والمرأة المنتوج المحوّل لهذا العمل» . تتحدد «القيمة الرمزية» للنساء المعروضات للتبادل في هذا السوق بسمعتهن وعفتهن بالتحديد ، فهي تشكل أهمية ليس للرجل فحسب بل لكل الرجال المقرّبين منه حيث تشكل ، كذلك ، معيار شرف بالنسبة لهم . والنساء اللواتي يوظفن في هذه المبادلات يمكن أن ينتجن تحالفات أي «رأس مال اجتماعي» بالإضافة لرأس المال الرمزي .

نلاحظ أن الزواج في المجتمع الدرزي ، المغلق ، ليس في الغالب إلا تماماً ممارسات في اقتصاد المتاع الرمزي . يتم بموجب قوانين السوق ، تقييم جدوى العملية في مراكمة رأس المال الاجتماعي والرمزي ، وتُقيَم النساء : موضوعاته ، من عين ذكورية أو من «عين مسكونة بالتصنيفات الذكورية» . وبذلك يشترط التبادل في الغالب نفس المستوى من تكديس رأس المال الرمزي . أضف إلى ذلك البعد المتعلق بضرورة الزواج من داخل التجمع والتي تشكل شرطاً أساسياً في تبادلات هذا الاقتصاد الرمزي ، فمثلاً يقال دائماً للأبناء «إذا تجوزت غير الدرزية فلن تجد من يتزوج بناتك» ، وهذا سليم جداً ، ضمن أحوال السوق ، فالبنات في هذه الحالة لا يحققن مواصفات السوق ولا يمكن لهن أن يُسهِمن في تعزيز رأس المال الرمزي .

يتضح ، مع هذا المنطق ، خطأ النتيجة السائدة أن المرأة الدرزية قد أخذت حقوقها . فلا يمكن والحال هذه إلا أن نكون أمام عبودية ظاهرها حرية . ونؤمن أن هذا يعمم على الكثير من المجتمعات التي تدّعي حرية المرأة . ولكن يبقى الرد على الاعتقاد الذي يقول : أن المرأة التي تعطى الحق في التعليم كما الرجل ، وتعطى الحق في العمل والخروج

من المنزل وتعطى الحق في أن تكون زوجة واحدة وحتى حق رفض الزواج من شخص لا تريد ولا تلزم بنقاب أو بحجاب . كل هذه الحقوق وللآن يقال حرية امرأة؟ وماذا نقول للكثيرين الذين أصبحوا يقولون اليوم «نريد حقوق رجل مقابل كل حقوق المرأة الممنوحة تلك» .

نقول ، مبدئياً ، إن حقوق المرأة مفهوم يختلف تماماً عن حرية المرأة . فإذا كان الأول مطلب حركات نسائية وشأن نسائي في المجتمعات الذكورية لا تستفيد منه سوى النساء ، إذا تحقق . فإن الثاني يجب أن يكون مطلب رجالي ، كما هو مطلب إنساني ، ويعود بالخير على الإنسان بالمجمل فهو يعني إنهاء الهيمنة الذكورية وتلك الهيمنة ، كما قلنا ، هي فخ ينتقص من فهم الرجولة ، كما ينتقص من فهم الأنوثة .

ثم ثانياً نقول إن التحليل العميق لما يجري حقاً خلف هذه الصورة «المشرقة» للحقوق يقودنا إلى الاستنتاج أن «سوق المتاع الرمزي الذي تدين له النساء بأفضل شهاداتهن عن تحرّرهن المهني ، لم يكن يمنح هاتيك «العلامات الأحرار» للإنتاج الرمزي المظاهر الشكلية للحرية إلا للحصول منهمن على نحو أفضل على خضوعهن المندفع ، ومساهمتهن في الهيمنة الرمزية التي تمارس عبر آليات اقتصاد المتاع الرمزي واللواتي هن أيضاً لها ضحايا الانتخاب» .[١]

هي الدعوة للحرية الأصل فكما يقول جون لوك «الإنسان ولد حراً» وبهذه العبارة أيضاً افتتح جان جاك روسو كتابه «العقد

(١) المصدر نفسه ، ص ١٥١-١٥٢ .

الاجتماعي» ثم كانت شعاراً للثورة الفرنسية . ولكن الإنسان هو المرأة وهو الرجل وليس إنسان أرسطو (ولأرسطو قدسية في الدين الدرزي) والذي يعني الرجل دون المرأة .[1]

---

(١) إمام عبد الفتاح إمام ، المرأة في الفلسفة(٦) ، جون لوك والمرأة ، (دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠٩) ، ص ١٠٩ .

الحب والحب الدونكيشوتي

«الإيمان بإمكانية الحب كظاهرة اجتماعية ، وليس فقط كظاهرة فردية بحتة هو إيمان عقلاني يرتكز على إمكانية فهم طبيعة الإنسان ذاتها .»

إيريك فروم

إن البيئة الصحية للحب ، والتي يمكن أن يعيش فيها الحب معافى من العُقد والأوهام ، هي تلك التي تحمل مساواة تامة بين المرأة والرجل ، التي يكون فيها الإنسان متحرراً وسليم على الصعيد الاجتماعي والنفسي . وتوضح النظرة الموضوعية الخالية من العُصاب ، الاجتماعي المنشأ ، أن الحب الناضج «يزدهر بعد المرور بمرحلة انجذاب جنسي وتخطيها إلى ما هو أرفع وأكثر تعقيداً ، ولا حياة على حساب رغبات الجسد أو بالرغم عنها أو باتجاه مضاد لاتجاهها أو نتيجة لكبتها وقمعها . يأتي الحب الناضج دوماً بعد المرور بها وباكتفائها»[1] ويرى إيريك فروم أن الحب «فن» (Art) و الفن يتطلب «الإلمام النظري» و«الممارسة العملية» .

---

(١) صادق جلال العظم ، في الحب والحب العذري ، (دار المدى للثقافة والنشر ، ٢٠٠٧) ، ص١١ .

ندرك أن هذا المدخل ، ربما ، لن يكون مستساغاً لأصحاب قناعات تقول «بالحب الأول والأخير» و«بحب النظرة الأولى» و«بالحب أعمى» و«بالحب العذري» وما إلى هنالك من أدبيات متداولة في «سوق الأشخاص» .

في الحقيقة إن هذا المبحث شيّق وجميل وطويل ، وغالباً ما تأتي نتائجه مخيبة لآمال مجتمعات وأفراد كثيرة . ووصاياه صعبة التحقيق ، بل وصعبة الهضم أحياناً ، وتكمن الصعوبة في التخلي عن أفكار رومانسية قديمة متوارثة على أنها الحب الجميل والشقيّ والأول والأخير . . .إلخ . وقلما يخطر على البال أن هذه مجرد أفكار موروثة ومتناقلةو حسب وهي ليست صحيحة . وأن الحب ، أضعف الإيمان ، لا يمكن أن يكون سليماً في وسط الهيمنة الذكوريةو في وسط المحرمات الكثيرة ومفاهيم الشرف المبالغ بها المرتبطة دائماً بالجسد . سنحاول في سياق الآتي تجميع بعض الحقائق ، باختصار ، عن طبيعة الحب وعن أماكن وقوع الخطأ في مقارباته أملاً في أن نستطيع تقديم وصف الظاهرة في مجتمعنا المثال .

يحتوي الحب نفسه ، على ما يسميها صادق العظم «مفارقة الحب الكبرى»[1] وهذه المفارقة تكمن في أن الحب ما أن يشتدّ : أي في مراحل العشق الشديد وذروة تجربة الحب والأشواق ، حتى ينزع للامتداد : أي السعي للمد بعمره كربطه بتكوين أسرة . إن هذا الامتداد بطبيعته يبرّد الاشتداد الذي يعود فيصبح مطلباً للحب . «بين امتداد الحب واشتداده هو كشأن العلاقة بين اللذة والسرور» و«إذا

---

(١) المصدر نفسه ، مفارقة الحب ، ص ٢٥ وما بعدها .

كانت نزعة الامتداد في الحب تتجسد في الزواج فإن نزعة الاشتداد تتجسد في المغامرات الغرامية» . أي أن الحب بطبيعته الأصلية يميل «في اتجاهين متناقضين وينزع نزعتين متضاربتين ولا يمكن إشباع الأولى إلا على حساب الثانية ولا يمكن النزول عند رغبات الثانية وتحقيق اكتفائها إلا بالتضحية الأليمة بمتطلبات النزعة الأولى وحرمانها من الشعور بالاكتفاء والرضا . فمن سار على سنة العشق والتزم بها يشقى بسبب فقدانه لكل ما تعنيه نزعة الامتداد بالنسبه لحبه ولدوامه ، ومن سار على شريعة الإمتداد والتزم بها تنغص عيشه باستمرار بسبب فقدانه لكل ما تعنيه نزعة الاشتداد في حياة الحب .»

ويمكن أن نلخص هذه المفارقة في الجدول التالي :

الحب	الشخصية	الشعور	المصدر	المرجع
اشتداد	دونجوانية	لذة	النفس	حب المغامرة والتمرد
امتداد	أسرية	سرور	العقل	الأخلاق السائدة والدين

سنناقش وفق هذا الاستنتاج أحد مفاهيم الحب السائدة وهو «الحب العذري» فيتبين أن هذا النوع من الحب ليس إلا رغبة دفينة في استمرار الاشتداد ، فكما نعرف في التاريخ فإن جميل ، مثلاً ، كان ابن عائلة قوية وكان ، لو أراد ، قادراً على انتزاع بثينة من زوجها الذي لم يستطع أن يمنعه من المجيء لبثينة ولكن كلاهما لم يرغبا بالرباط الزوجي رغم قدرتهما في الوصول إليه إلا أنهما يرغبان بعشق بعضهما

أكثر مما يرغبان بذوات بعضهما ، يحبان الانفعال المتزايد الذي ينتجه بعدهما أكثر مما يحبان بعضهما الآخر . «ومن طرائف قصص هذا الحب أن زوج الحبيبة يخرج دوماً وكأنه الشخصية الشريرة في القصة وتتم الأحداث دوماً على حساب شخصيته وكرامته» وزوج بثينة مثالاً واضح حيث لا نشعر أبداً بالعطف عليه رغم أن لا ذنب له أبداً . يبدو إذاً أن «الحب العذري ضد مؤسسة الزواج» ، وهو حب «لم يرتفع إلى مملكة الروح لأن السبيل إليها يمر بمملكة الجسد . والعاشق العذري ، يؤجل ، بنفسيته المريضة ، المرور بمملكة المادة إلى ما لا نهاية فيكون بذلك قد فقد المملكتين معاً» .

رغم عمق الموضوع وأهميته ، لا يتسع المجال ، هنا ، للتوسع أكثر من ذلك ، ولكن سننتقل لظاهرة ، نجدها مهمة ، وهي أن التأثر بهذا الموروث الوهمي ، إن صح التعبير ، وبأدب الحب العذري وآهاته . أدى بأن هذا الموروث وقع بين يدي من أسماهم العظم ، وقد أصاب ، بأشباه العشاق أو «العشاق الدونكيشوتيون» : يحبون الفكرة ويجعلون الحب مقدماً على المحبوب «إنهم لا يقعون في الحب والهيام حين تسوق الأقدار الإنسان أو (الإنسانة) المناسبة لهم ولميولهم ، بل يخرجون خفية ، هائمين على وجوههم يبحثون عن شخص يعشقونه لذلك كان بإمكان أي فتاة (أو شاب للفتيات) تقريباً أن تكون موضوعاً مناسباً لحبهم وهيامهم . . .»[1] إن هذا الحب الدونكيشوتي ، للأسف ، هو اكثر أنواع الحب التي يمكن أن تُرصد في مجتمعنا الدرزي المثال . وهنا نعتقد أنه قابل كثيراً للتعميم .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٩٦ .

لا يسمح المجتمع الدرزي ، بعاداته وتقاليده ومرجعيته الدينية ، بالزواج من خارج المنتمين للطائفة ، والمنتمي للطائفة يُعرَف ، في هذا السياق ، بأنه من ولد لأبوين درزيين . ولا يهم غير ذلك . سنأخذ من هذا الوضع ، ما يهمنا في سياق بحثنا ونستخلص مبدأياً : إن كان على الحب أن ينتهي بالزواج فيجب أن يحب الدرزي درزية والدرزية يجب أن تحب درزي . أي كأننا نقول أن الحب الذي ينتهي بزواج هو حب مشروط سلفاً قبل أن يبدأ ، «درزية» الشريك سابقة على حبه وسابقة على فكرة وجوده . نضع تساؤلاً مشروعاً : ما هي ماهية هذا الحب المشروط؟ إن الواقع الذي نلمسه يجيب بأن هذا هو الحب الدونكيشوتي ، ونعود فنقول هذه الصورة العامة ليست مطلقة بل هي الحالة الأغلبية ولا تنفي وجود استثناءات وحالات لا تخضع لهذا الحب الدونكيشوتي و لكن هي حالات ولدت في رحم الصدفة .

إن إيريك فروم قد أصاب إذ قال ان الحب فن[1] وهذا ما يجب أن يكون إن نحن أردنا النهوض بالإنسان الذي يكون أول ما يكون نتاج أسرة سليمة . الحب يتحقق بالحرية لا بالقسر ، بالاحترام الذي «يوجد على أساس الحرية» كما تقول الأغنية الفرنسية القديمة : الحب طفل الحرية وليس التسلط ابداً l'amour est l'enfant de la liberté . كأي فن يصقله صاحبه بالاهتمام الأقصى في امتلاك الخبرة ، ويتطلب الانضباط والتركيز والمزاج الحسن والصبر الضروري لأي فن من الفنون ،

---

(١) إيريك فروم ، فن الحب ، ترجمة سعيد الباكير ،(دمشق ، دار علاء الدين ، ٢٠١٣)

ويرى فروم ، ورؤيتة سديدة ، «تتطلب ممارسة فن الحب ممارسة الإيمان» الإيمان بقدرات البشر الأخرين ، وبالإنسانية . كما أن «الإنسان الذي يملك الإيمان بذاته قادر على الإيمان بالآخرين» . دون هذه المقومات ، لا يكون المرء إلا من هواة فن الحب ليس اكثر ، وهذا أضعف الإيمان .

في شكل خاتمة

يتطلب التغيير تغيُراً في بنية التفكير الأيديولوجي المنغلق ، انفتاح على الآخر وفتح النوافذ للهواء المنعش ، إعادة فهم الهوية ومنحها بعدها المنفتح غير المنغلق ، المتغير لا الثابت ، النقد العقلاني للتراث والتاريخ دون نكرانهما ودون الارتهان لهما ، بل بالأخذ بعقلانية نقدهما وصولاً لبناء ذات جديدة تنحو لفهم الرفاهية والحرية .

لا ينهض مجتمع فيه الإنسان مقهوراً تحت نير الاستبداد ، مهما يكن نوع الاستبداد ، فكل ما يتحكم بالعقول وبحرية الفرد ، بشكل مباشر أو غير مباشر ، هو استبداد . وتوظيف العنف ، بأشكاله ، في الاستبداد هو كتوظيف الأيديولوجيا فكلاهما أداوات استبداد متشابهة جداً في عمقها ولا بد من الخلاص منهما .

الإنسان هو الرجل وهو الأنثى ، ولا يكون الإنسان حراً مع هيمنة ذكورية لا تعطي ميزة لأحدهما على حساب آخر . هي الهيمنة التي تنتقص من إنسانية المرأة بتشييئها ، كما تنتقص من إنسانية الرجل بهيمنته .

ليس للتقليد إلا أن يراكم الجهالة جيل بعد جيل ، وليس للإبداع إلا أن ينهض بالمجتمع ولو بعد حين . وأروع الإبداع هو فن القبول بانتماء لوطن ، هو تعاقدٌ بموجب ميثاق اجتماعي يأتي بعد نضال العقول المشترك . إن ذلك الانتقال ، الحضاري ، الضروري ، من ميثاق

ولي الزمان إلى ميثاق اجتماعي عصري هو الانتقال من طائفة وشبه مجتمع إلى مجتمع التنوع الحقيقي .

لا يتعلق الأمر بإنهاء دين أو إنهاء أسطورة ، إنما يتعلق الأمر بإنهاء قداسة الأساطير ، إنهاء توريث الدين ، إنهاء تحكم واستبداد هذا الدين الذي ما لبث يسطو على الثقافة ، يُهيمن على كل محاولات التحديث الثقافي مثنى وثلاث ورباع . . .

للفرد طاقة عالية قد لا يثق بها ، وللاستبداد ثقة زائدة بالنفس زائفة . وإذا اصطدمت الطاقة العالية بالثقة الزائفة سيكشف اصطدامهما عن الفارق المادي بين الواقعي والمتخيَّل ، بين الحقيقة والوهم ، بين عظمة الثورة وثورة العظمة . هو العقل ، الفنان ، النقدي ، التنويري الذي يصنع ثورة الحرية وليس العقل الذي يرضى ويسلّم بمقولات «مولاي العقل» ، الأول بحثي علمي من أجل معرفة الحكمة والثاني يقينٌ ميتافيزيقي من أجل «حكمنة» المعرفة ، الأول هو عقل ينتج التنوير والتقدم والتطور ولا ينتج الثاني إلا عقل الجهالة وجهل العقلاء .

المراجع

ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد . مقدمة ابن خلدون . بيروت : شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع ، ٢٠٠١ .

أبو زيد ، نصر حامد . دوائر الخوف ، قراءة في خطاب المراة . بيروت : المركز العربي الثقافي ،ط ٤ ، ٢٠٠٧ .

أفاية ، محمد نور الدين . الديمقراطية المنقوصة : في ممكنات الخروج من التسلّطية وعوائقها . بيروت : منتدى المعارف ، ٢٠١٣ .

إمام ،إمام عبد الفتاح ، المرأة في الفلسفة(٦) ، جون لوك والمرأة . بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع : ٢٠٠٩ .

أوبنهايم ، ماكس . الدروز . ترجمة محمود كبيبو . لندن : دار الوراق ،ط٣ ، ٢٠٠٩ .

بدوي ، عن عبد الرحمن . مذاهب الإسلام ، الدروز . بيروت : ١٩٧٣ .

بورديو ، بيار . الهيمنة الذكورية . ترجمة سلمان قعراني . بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٩ .

الجابري ، محمد عابد . المسألة الثقافية في الوطن العربي . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ،٢٠٠٦ .

خزاز ، وسيلة . الأيديولوجيا وعلم الإجتماع . بيروت : منتدى المعارف ، ٢٠١٣ .

رسائل الحكمة . لبنان : دار لأجل المعرفة ، ١٩٨٦ .

روا ، أولبفييه . الجهل المقدس ، زمن دين بلا ثقافة . ترجمة : صالح الأشمر . بيروت : دار الساقي ،٢٠١٢ .

سلّام ، فيصل سلّام . شعر جادالله سلّام سلّام . دمشق : ٢٠٠٣ .
عبد اللطيف ، كمال . المعرفي ، الأيديولوجي ، الشبكي ، تقاطعات ورهانات . بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، ٢٠١٢ .
العروي ، عبدالله . مفهوم الأيديولوجيا . بيروت : المركز الثقافي العربي ، ط ٨ ، ٢٠١٢ .
----- ، مفهوم التاريخ . بيروت : المركز الثقافي العربي ، ط ٥ ، ٢٠١٢ .
العظم ، صادق جلال . نقد الفكر الديني . بيروت : دار الطليعة ، ط ١٠ ، ٢٠٠٩ .
----- ، في الحب والحب العذري . دمشق : دار المدى للثقافة والنشر ، ٢٠٠٧ .
------ ، ما بعد ذهنية التحريم . دمشق : دار المدى للثقافة والنشر ، ط٣ ، ٢٠٠٧ .
غِدنز ، أنتوني . علم الاجتماع . ترجمة وتقديم الدكتور فايز الصُيّاغ . بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٥ .
غليون ، برهان . المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات . بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، ٢٠١٢ .
فروم ، إيريك . فن الحب . ترجمة سعيد الباكير . دمشق : دار علاء الدين ، ٢٠١٣ .
كايوا ، روجيه . الإنسان والمقدس . ترجمة سميرة ريشا . بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، ٢٠١٠ .

كوبر ، آدم . الثقافة ، التفسير الأنثروبولوجي . ترجمة صباح صدّيق الدملوجي . بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠١٢ .

كوش ، دنيس . مفهوم الثقافة في العلوم الإجتماعية . ترجمة : منير السعدي . مراجعة : الطاهر لبيب . بيروت : المنظمة العربية للترجمة ، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية ، ٢٠٠٧ .

معلوف ، أمين . حدائق النور ، ترجمة د . عفيف دمشقية . بيروت : دار الفارابي ٢٠٠٩ .

ميل ، جون ستيورات . عن الحرية . ترجمة : هيثم الزبيدي . مراجعة وتدقيق : فادي حدادين . عمان : الأهلية للنشر والتوزيع ، ٢٠٠٧ .

النابلسي ، شاكر . العرب بين الليبرالية والأصولية الدينية . بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ٢٠١٠ .

الوقيان ، شايع . الفلسفة بين الفن الأيديولوجيا . النادي الأدبي بالرياض والمركز الثقافي العربي ، ٢٠١٠ .

دوريات

مجلة المستقبل العربي . العدد ٢٨٢ ، آب/ أغسطس ٢٠٠٢ .

مجلة المستقبل العربي . العدد ٤٠٨ ، شباط/ فبراير ٢٠١٣ .

مواقع لإلكترونية

http://muhammadanism.org

http://www.syrian-orthodox.com

فهرس عام

- أ -

أبرام كاردينال : ١٠٢ .

الإبعاد : ٦١ .

الانغماد الأيديولوجي : ١٢-١٦ .

إبليس : ٢٨-٢٩-٣٠-١٤١-١٤٢ .

ابن خلدون : ٤٤-٤٥-٤٩-٥٠-٥١ .

أبو الحسن علي بن أحمد الطائي السموقي الداعي (بهاء الدين) : ٤٩ .

أبو العباس السفاح : ٣٤ .

أبو جعفر المنصور : ٣٤-٣٨-٥٠ .

آثار العلمنة على الدين : ٦٣-٦٤-١٠٦ .

أحمد بن عبدالله بن ميمون : ٣٩-٤٠-٤١-٤٢-٤٣-٤٤-٥٠-٥٥ .

الإخشيديين : ٤٤ .

أدرشير الأول : ٣٣ .

أدلجة العولمة : ٧٢-١١٠ .

أدلوجة التجمع الدرزي : ٧٠-٩٥-٩٦-٩٧-٩٨-٩٩-١٠٠-١٠١-١١٨-١٢٦-١٢٧-١٣٧ .

آدم : ٢٩-٣٥-٤٠-١٤١-١٤٢-١٤٣ .

آدم كوبر : ٨٩-٩٠ .

إدوارد تايلر : ٨٥ .

أديب الشيشكلي : ١٥-١٢٨ .

أذربيجان : ٣٣ .
الأردن : ١٢-٦٨-٩٩ .
أرسطو : ٤٥-٤٨-٥٠-٥٨-١٥٦ .
أرمينيا : ٣٣ .
الأساس الثقافي للشخصية : ١٠٢ .
الاستبداد : ٣١-١٠٥-١٢٧-١٣٣-١٣٥-١٦٣-
١٦٤ .
استبدان : ١٤٦ .
استبطان المقدس : ٥٨ .
استراليا : ٥٦-٩٠ .
الاستعمار الأروبي : ١٣٦ .
الاستعمار الفرنسي : ١٥-٧٨-١٣٦ .
الاسطورة : ٣١-٥١-٩٧-٩٨-١٢٢-١٤٤-١٤٥ .
الإسلام : ١٤-٢٩-٣٤-٣٦-٣٧-٣٨-٣٩-٤١-
٤٥-٥١-٦٥-٦٨-٦٩-٧٥-٧٦-١٠٠-
١٢٥-١٢٦-١٤١-١٤٣-١٤٤-١٥٠ .
اسماعيل بن محمد بن حامد التمَيمي الداعي (أبو ابراهيم) : ٤٨ .
الإسماعيلية : ٣٨-٣٩-٤٥-٤٦-٧٥-٧٦ .
أسيا : ٤٣-٧٥-٧٦ .
الأصالة : ٧١-٨٨-١٠٤-١٠٥-١٢٤-١٣١ .
الأصولية : ٦٦-٦٨-٦٩-٧٠-٧٥-٧٩-٨٠-١٠٤-
١١٣-١١٧ .
الأصولية الدرزية : ٦٦-٧٠-٨٠ .

إعادة بناء الذات : ١٣٨-١٣٩ .
الآغا خان : ٧٥-٧٦ .
أفريقيا : ٤٢-٤٣-٤٧ .
أفغانستان : ٤٦-٦٥-٧٥-٧٦ .
الأفغاني : ١٣٦ .
أفلاطون : ٥٠-٥١ .
اقتصاد المتاع الرمزي : ١٥٣-١٥٤-١٥٥ .
اقتصاد المعرفة : ١٠٧ .
الأقلية : ١٠٠-١٢٦ .
ألمانيا : ٧٤ .
الإمبراطورية الفارسية الثانية : ٣٣ .
أمين معلوف : ٢١-٥٣ .
الانتماء الزمكاني : ٨٠-١٠٣-١٠٧ .
الانتماء اللغوي الزمكاني : ٧٢-٧٩ .
أنثروبولوجيا : ٨٥-١٠٢-١٤٤ .
أندونيسيا : ٦٥ .
أوليفيه روا : ٦٥-٦٦-٦٨-٧٢-٧٣-٧٤-٨٠ .
الأيديولوجيا الدينية : ٩٨ .
أيديولوجيا ثقافية : ٩٨ .
أيديولوجيا مغلقة : ١٠٠-١٠٤-١٠٧-١٢٦ .
إيران : ٤٦-١٣٦ .
إيريك فروم : ١٥٧ .

- ب -

بر توما : ٥٣ .
باكستان : ٣٣-٦٤-٧٥-٧٦-٨٠ .
الباميريون : ٧٢-٧٥ .
بثينة : ١٥٩-١٦٠ .
البدو : ٧٠-١٢٢-١٢٨ .
البرازيل : ١٢٨ .
البراني : ٦٧-٧٩-١٠٠-١٠٨ .
برتولت بريخت : ١٣٢ .
بروتستانت : ٧٢ .
بطرس : ٤٠ .
بلفاست : ٧٢ .
بنغلادش : ٧٢ .
بنو معروف : ٧٠-٧١-٧٨ .
بول راس : ١٢٧ .
بيار بورديو : ٩٢-١٤١-١٤٤-١٤٦-١٤٧-١٤٨-
١٥١-١٥٣ .
بيغماليون : ٥١-٥٢ .

- ت -

التابو : ٥٧-٥٩-٦٠-١٥٠ .
تاريخ المستقبل الدرزي : ١٣٤ .
التاريخانية : ١٥١-١٥٢ .

التبليغ : ٦٥ .
تثاقف : ٨٧-٨٨-١٢٥ .
التثاقف المضاد : ١٠٠ .
التجسيد الإلهي : ٣٤-٣٦-٣٨-٣٩-٤٥ .
تجهيل العقل : ٤٥-٦٥ .
التراث الشعبي : ٩٠-٩٧-٩٩ .
الترسيخ الثقافي : ١٠٢ .
تركيا : ٣٣-٤٦-٧٣-٧٤-٧٥ .
تسييس الفعل الجنسي : ١٤٥-١٤٦ .
تطبيع الاجتماعي : ٩٣ .
تطبيع الأصول الأخلاقية : ١٤٧ .
تطبيع الانتماء الثقافي : ١٢٤ .
التطرف الإرهابي : ١١٢-١١٣-١١٤-١١٥-١١٦-١١٧-
١١٨ .
التطرف الإقصائي : ١١٢-١١٣-١١٤-١١٦-١١٧-١١٨ .
التطرف الحميد : ١١١-١١٣-١١٥-١١٦-١١٧ .
التعددية : ١١٤-١١٥ .
تفليلة : ٤٣ .
التقمص : ٣٣-٤٥-٤٧ .
التوحيد : ٢٩-٤٥-٥٥-٦٦ .
تونس : ١٣٦ .

- ث -

الثقافة الإسلامية : ٣٦-٣٨-١٤١ .

الثقافة الكونية : ٧٨-٩٥ .

الثقافة المجردة : ٨٧ .

ثلاثية الانتماء الدرزي : ٧٩ .

الثورة السورية الكبرى : ١٤-٢٣-٧٨-٩٧-١٢٦ .

- ج -

جان جاك روسو : ١٧-١٥٥ .

جبريل : ٣٥ .

جبل العرب : ٢٢-٧٩-١٢٦ .

جبل المقطم : ٤٨ .

الجزائر : ١٣٦ .

جعفر الصادق : ٥٠ .

جمال عبد الناصر : ١٥-٢٤ .

جميل بثينة : ١٥٩ .

الجواني : ٧٩-١٠٠ .

جورج برنارد شو : ٥١ .

جون ستيورات ميل : ١٠١-١٠٥ .

جون لوك : ١٥٥ .

- ح -

الحاكم بأمر الله (أبو علي منصور) : ٤٥-٤٦-٤٧-٤٨-٤٩ .

الحب الدونكيشوتي : ١٥٧-١٦٠-١٦١ .

الحب العذري : ١٥٨-١٥٩-١٦٠-١٦١ .

حرمون : ٤٦ .

الحرية الفردية : ٦٨-١٢٥ .

حلب : ١٥ .

حمدان القرمط : ٤٢ .

حمزة بن علي : ٤٦-٤٧-٤٨-٤٩-٥٩ .

حمص : ١٥ .

حوران : ٢٢-٧١-٩٩ .

- خ -

خلوات البياضة : ٥٤ .

الخمس حدود : ٤٨-١٢٩ .

- د -

درعا : ٢٢ .

دمشق : ١٤-٢٢-٣٢-٧٣ .

دنيس كوش : ٩١ .

الدولة الأموية : ٣٤ .

الدولة الساسانية : ٣٣-٣٤ .

الدولة العباسية : ٣٤-٣٧-٣٩ .

دولة القرامطة : ٤٢ .

الدومينيكان : ٥٦ .

الدين العلماني : ٦٨ .

الدين المهيمن : ٦٧ .

- ذ -

الذاكرة الجماعية : ٩٣ .
الذاكرة الشعبية : ٩٣ .

- ر -

رأس المال الإجتماعي : ١٥٤ .
رأس المال الرمزي : ١٥٣-١٥٤-١٥٥ .
راف وينتون : ١٠٢ .
رسائل الحكمة : ٤٢-٤٨-٥٩-١٠٩-١١٠-١١١ .

- ز -

الزندقة : ٣٤-٣٦-٣٧ .

- س -

سريانية : ٧٣-٧٤-٧٥ .
سعد بن أبي وقاص : ٣٤ .
السعودية : ٩٩-١٤٦ .
سعيد بن أحمد : ٤٣ .
سلامة بن عبد الوهاب السامري الداعي (الشيخ المصطفى) : ٤٩ .
سلجماسة : ٤٣ .
سلطان الأطرش : ١٤-١٥-٧٨ .

سلمان الفارسي : ٤٩ .
السلمية : ٤٣ .
سليمان أبو عز الدين : ٧٧ .
سورية : ١٢-١٤-١٥-١٦-٢٢-٤٤-٤٦-٧٨-٩٧-١٠٠-١٢٦-١٢٧-١٢٨ .
السويد : ١٧٤-١٧٥ .
السويداء : ١٥-٢٢-٦١-٧١-٧٧-٩٧-١١٨-١٢٨-١٢٩-١٥٢ .
سيادة مغلقة : ٧٩ .
السياسة البربرية : ١٣٦ .
السياسة الثقافية : ٩٠ .

- ش -

شخصية الأدلوجة الأساسية : ١٠٢ .
الشخصية الأساسية : ٢٠-١٠٢-١٠٤-١٢٥ .
شكيب ارسلان : ١٤-١٦-٧٧ .
الشورنغا : ٥٧ .
الشوف : ٧٧ .
الشيعة : ٤٠-٤٩ .
شيوخ العقل : ٥٤ .

- ص -

صادق جلال العظم : ٢٨-٢٩-١٥٨-١٦٠ .

صناعة الأصولية : ٦٩ .
صناعة الدين : ٣٣-٤٤-٤٩ .
صناعة المقدس : ٣٣-٣٩-٤٤ .
صناعة ثقافي من أيديولوجي : ٢٦-٣٢-٥١ .
الصين : ٤٧-٧٦ .

- ط -

طاجيكستان : ٧٥ .
الطائفية : ٧١-٨١-٨٢ .
الطبري : ١٤١ .

- ع -

عبد العزيز بن باز : ٧١-١٤٦-١٥٠ .
عبد الرحمن الشهبندر : ١٥ .
عبدالله الشيعي : ٤٣ .
عبدالله العروي : ٩٥-٩٦ .
عبدالله بن ميمون : ٣٩-٤٠-٤١-٤٢-٤٣-٤٤-٥٠-٥٥ .
عبية : ٧٧ .
عبيدالله المهدي : ٤٣-٤٤ .
عتبة الإرهاب : ١١٧-١١٨ .
العراق : ٣٣ .
عرقنة الانتماء الإسماعيلي : ٧٦ .
العزيز لله : ٤٦ .

عطا المقنع : ٣٥ .
العقل : ٢٦-٤٤-٤٨-٤٩-٥٠-٥١-٥٤-٥٩-
٦٠-٦١-٦٥-١١٢-١١٤-١١٥-١٢٢-
١٤٠-١٤٣-١٤٤-١٥٩-١٦٤ .
عقلنة التراث : ١٣٨ .
العقيدة : ٣١-٣٢-٣٤-٤٨-٩٦-١١٢ .
عقيل بن أبي طالب : ٤٢ .
العلمنة : ٦٢-٦٦-٦٧-٦٨ .
علي بن ابي طالب : ٥٠-٥٧ .
عمر بن الخطاب : ٣٤ .
العولمة : ٦٣-٦٨-٦٩-٧٠-٧٦-٧٩-٨٠-٩١-
١٠٦-١٠٧-١٠٨-١١٠-١٣٥ .

- غ -

غاليلو : ١٣٢ .
غلاتيا : ٥١-٥٢-٥٤ .

- ف -

فاطمة : ٣٥-٤٣-٤٤ .
الفلكلور : ١٥٢ .
فن الحب : ١٦١-١٦٢ .
فن القبول بانتماء لوطن : ١٦٣ .
فن الموضوعية : ١٣٢ .

الفهم البنيوي للثقافة : ٨٧ .
فيثاغورس : ٥٠ .
فيلهم فون هومبولدت : ١٠٤ .
فينوس : ٥٢ .

- ق -

القادسية : ٣٤ .
القاهرة : ٤٦ .
القرآن : ١٤-٢٨-٦٤-٦٥-١٤٣ .

- ك -

كاثوليك : ٥٧-٧٢ .
كارل ماركس : ١٣٢ .
كارل مانهايم : ٩٦ .
كمال جنبلاط : ١٤-١٦ .
كندا : ٩٠ .

- ل -

اللاهوت : ٣٠-٤٨-٧١-١٠٩ .
لاهور : ٦٤ .
لبنان : ٤٦-٥٤-٧٧ .
اللغة الآرامية : ٧٣ .
اللغة البوريشسكية : ٧٥ .

اللغة التركية : ٧٤ .
اللغة السريانية : ٧٤ .
لغة الشوغنى : ٧٥ .
اللغة العربية : ٧٧-٧٨ .
اللغة الفارسية : ٧٥ .
لغة الواخي : ٧٥ .
لوبافيتش : ٦٥ .

- م -

مار أغناطيوس : ٧٣ .
ماري جوزيف لاغرنج : ٥٦ .
مأساة إبليس : ٢٨-٢٩-٣٠ .
ماكس أوبنهايم : ٣٤-٣٥-٣٦-٣٧-٣٨-٤١-٤٣-٤٦ .
المانا : ٣٠-٣١-٣٦-٣٨-٤٨ .
ماني : ٢١-٢٢-٢٧-٢٨ .
المتنبي : ٦١ .
محمد بن اسماعيل (ابن الإمام السابع) : ٤٠ .
محمد بن اسماعيل الدرزي : ٤٦ .
محمد بن الحنيفة المختار بن ابي عبيد : ٤٩ .
محمد بن وهب القرشي الداعي (أبو عبدالله) : ٤٨ .
محمد عابد الجابري : ٨٨-١٢٩-١٣٥ .
المختار بن أبي مسعود الثقفي : ٥٠ .
مدرسة الثقافة و الشخصية : ١٠١ .

المردة : ٤٦ .
مرو : ٣٤-٣٥ .
المزرعة : ١٢٩ .
المسيح : ٤٠-٥٧-٦٦ .
المسيحية : ٥٧-٦٨-٧٣-٧٤-٨٠-١٢٥-١٢٨ .
مصر : ٤٤-٤٦ .
المضافة : ١٠٣ .
المعز لدين الله الفاطمي : ٤٤-٤٦ .
مفارقة الحب الكبرى : ١٥٨ .
المنطق النقدي : ٢١ .
المهدي المنتظر : ٣٨-٤٠ .
مواد خام : ٤٩-١٥٣ .
مؤسسة الآغا خان : ٧٥-٧٦ .
مولاي العقل : ٤٩ .
مونتسيكو : ١١١ .
ميثاق اجتماعي : ١٠٩-١٦٣-١٦٤ .
ميثاق ولي الزمان : ٤٧-١٠٩-١٦٤ .
ميثولوجيا : ٢٨ .
ميشيل فوكو : ٩٠ .

- ن -

الناسوت : ٤٨-٧١-١٠٩-١١٠ .
نصر حامد أبو زيد : ١٢١-١٤٣ .

النظام الاجتماعي : ٦٧-٦٨-١٣٧-١٤٥-١٥١ .
النقاء الثقافي : ٨٨-١٢٤ .
النمسا : ٧٤ .
النوا : ٥٩ .
نواف غزالي : ١٢٨ .

- هـ -

الهابيتوس : ٩٢-٩٣-٩٤-١٢٦-١٤٦-١٤٩-١٥١٠١٥٠-١٥٢ .
هرمز : ٥٣ .
الهند : ٣٩-٦٥ .
هوية أحادية البعد : ١٢٥ .
هوية أولية : ١٢٥ .
هوية توليفية : ١٢٨ .
هوية ثابتة : ١٢٣ .
هوية ثقافية : ١٢٤ .
هوية شيزوفرينية : ١٢٧ .
هوية متعددة الثقافات : ٩٠ .
هوية مؤدلجة : ١٢٦ .
الهيمنة الذكورية : ١٩-١٠٥-١٤١-١٤٤-١٤٥-١٤٦-١٤٩-١٥١-١٥٢-١٥٣-١٥٥-١٥٨ .

- و -

وادي التيم : ٤٦ .
وحدانية الله : ٤٨ .
الوعي الزائف : ٩٦-٩٨ .
وهب بن منبه : ١٤١ .

- ي -

يزدجرد الثالث : ٣٤ .
اليمن : ٤٧ .
اليهودية : ٦٥-١٤١ .
يوحنا المعمدان : ٤٠ .
يورغن هايبرماس : ١٠٨ .

IGNORANT WISDOM AND BELIEVERS IGNORANCE

IN SACRAMENTAL AND CULTURE, THE PROBLEMATIC RELATIONSHIP BETWEEN THEM
THE SYRIAN DRUZE SOCIETY AS AN EXAMPLE



ليس للتقليد إلا أن يراكم الجهالة جيل بعد جيل، فيما الإبداع ينهض بالمجتمع و لو بعد حين.

فيكون الانتقال، الحضاري، الضروري، من ميثاق ولي الزمان إلى ميثاق اجتماعي عصري هو الانتقال من طائفة وشبه مجتمع إلى مجتمع التنوع الحقيقي.

ولا يتعلق الأمر بانهاء دين أو انهاء أسطورة، إنما يتعلق الأمر بانهاء قداسة الأساطير، انهاء توريث الدين، انهاء تحكم واستبداد هذا الدين الذي ما لبث يسطو على الثقافة، يُهيمن على كل محاولات التحديث الثقافي مثنى وثلاث ورباع...

هو العقل، الفنان، النقدي، التنويري الذي يصنع ثورة الحرية وليس العقل الذي يرضى ويسلّم بمقولات «مولاي العقل»، الأول بحثي علمي من أجل معرفة الحكمة والثاني يقينٌ ميتافيزيقي من أجل «حكمنة» المعرفة، الأول عقلٌ ينتج التنوير والتقدم والتطور ولا ينتجُ الثاني إلا عقل الجهالة وجهل العقلاء.

ISBN 978-614-419-411-9



